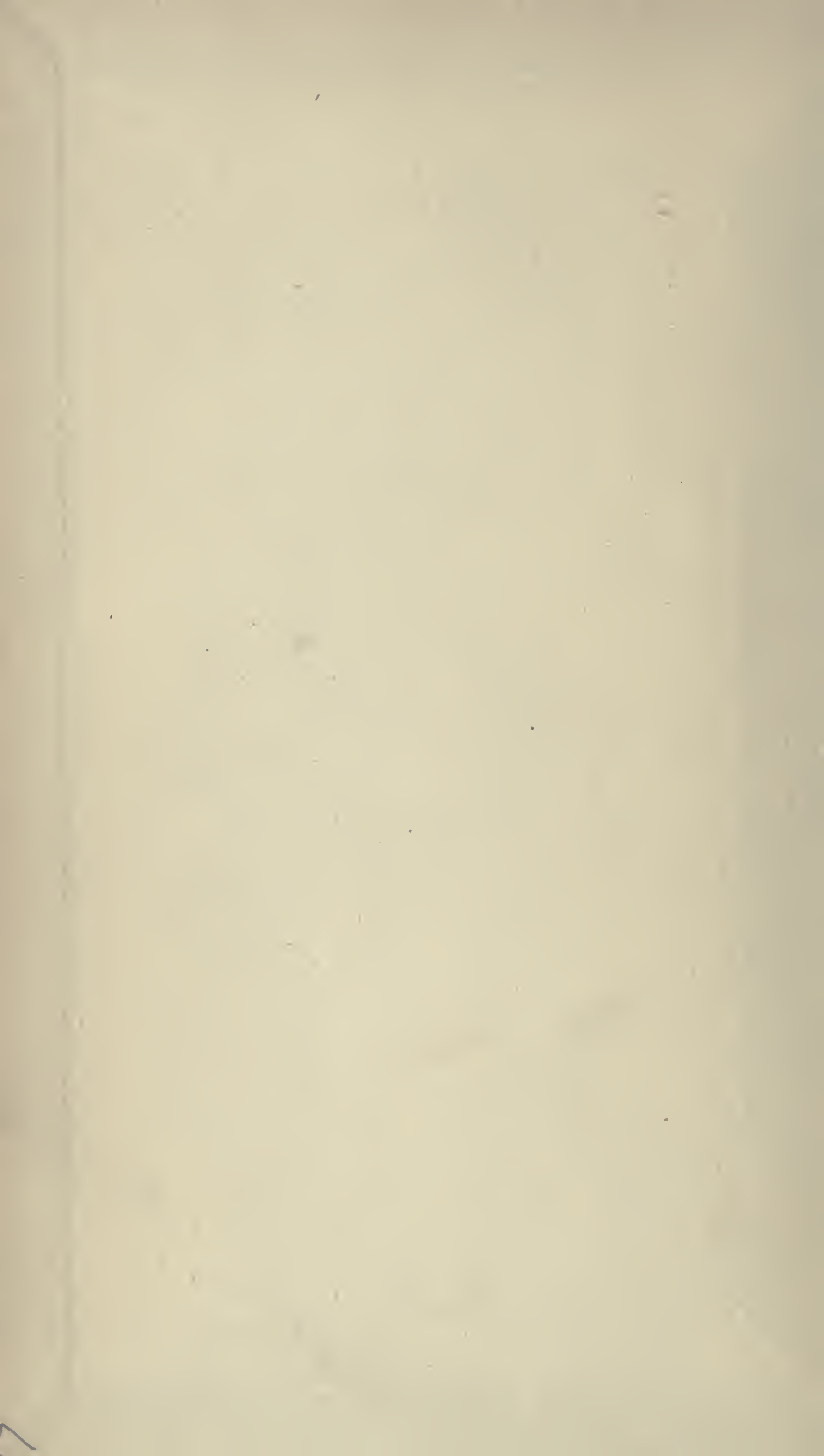
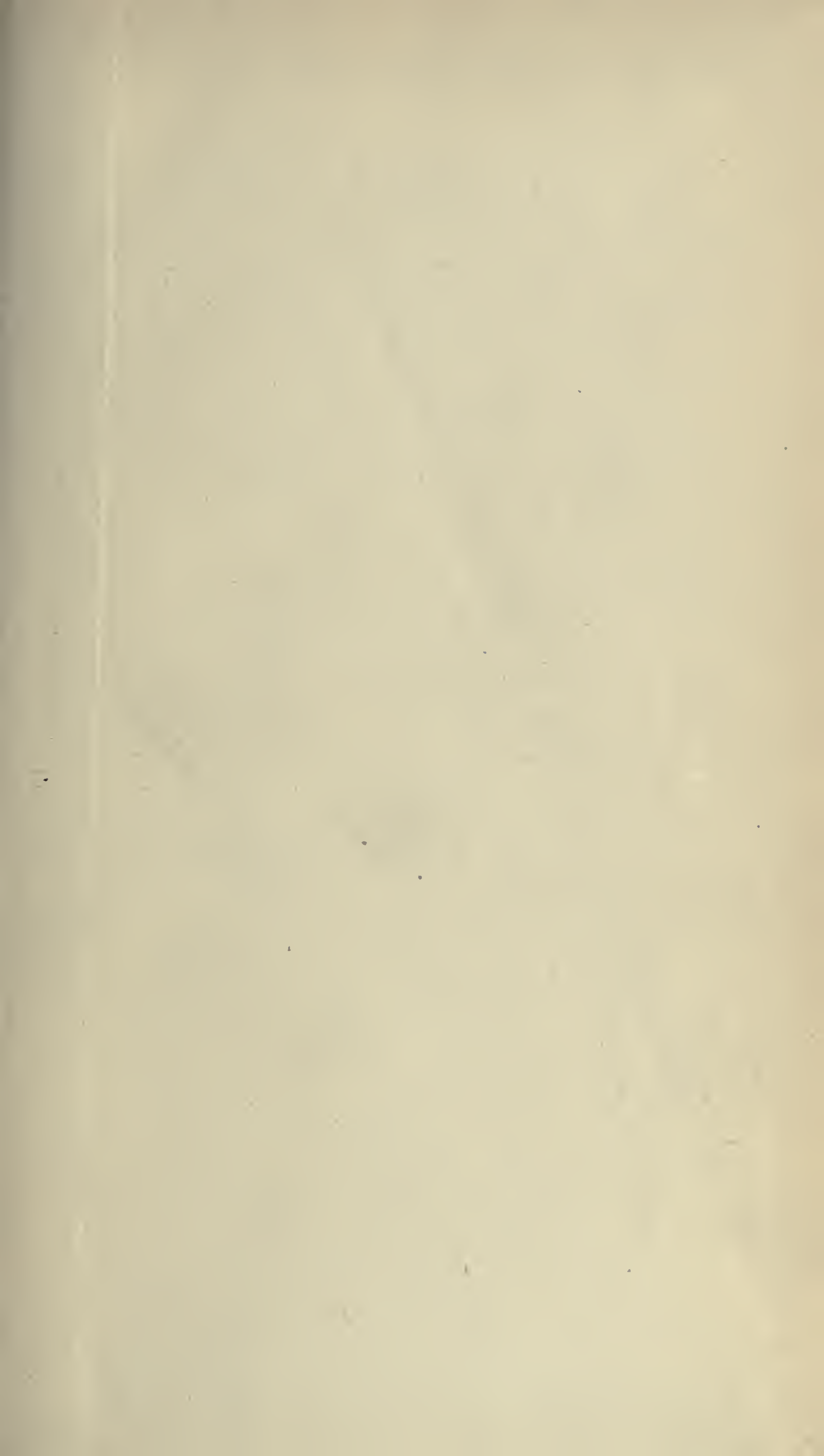
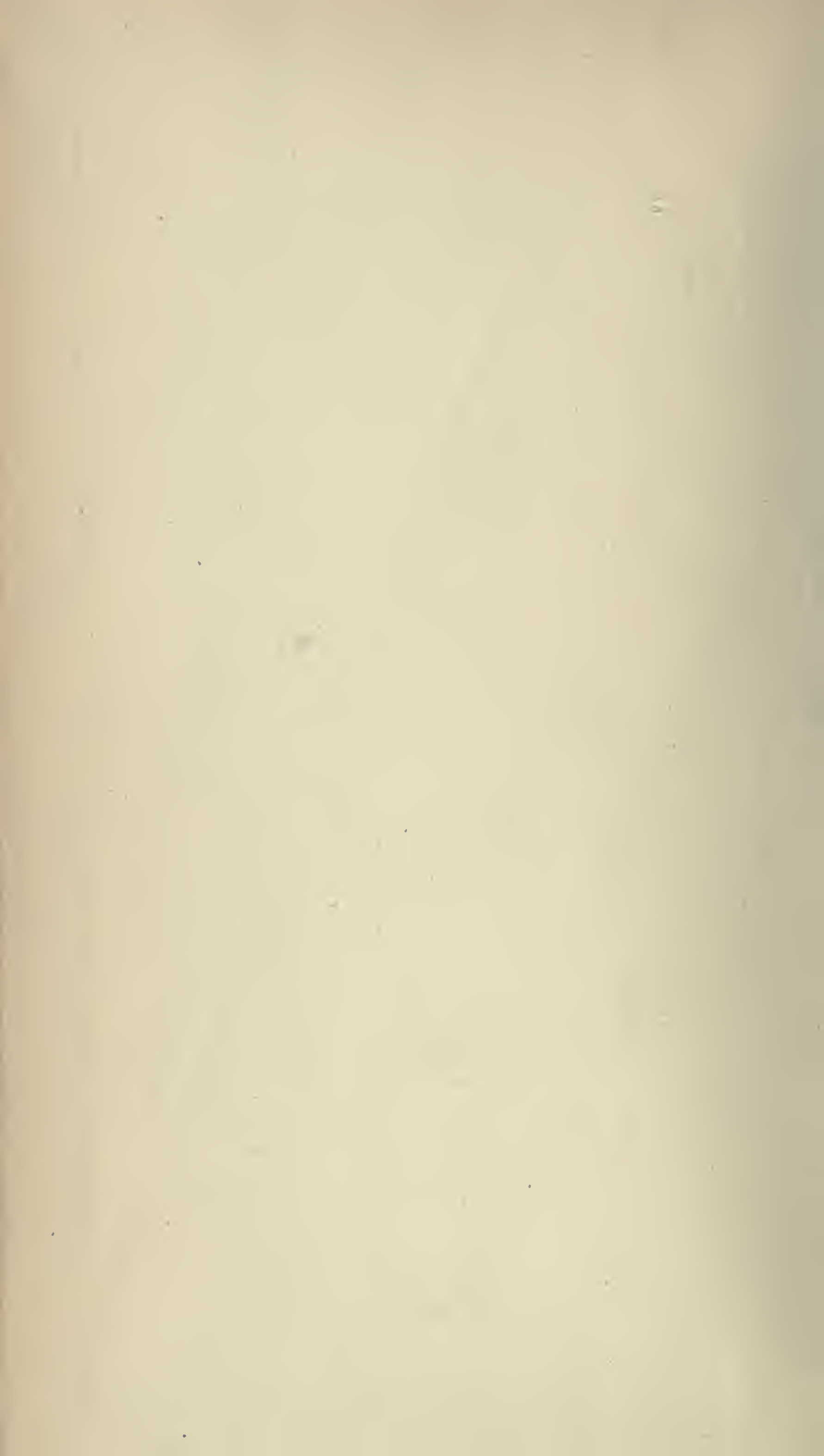
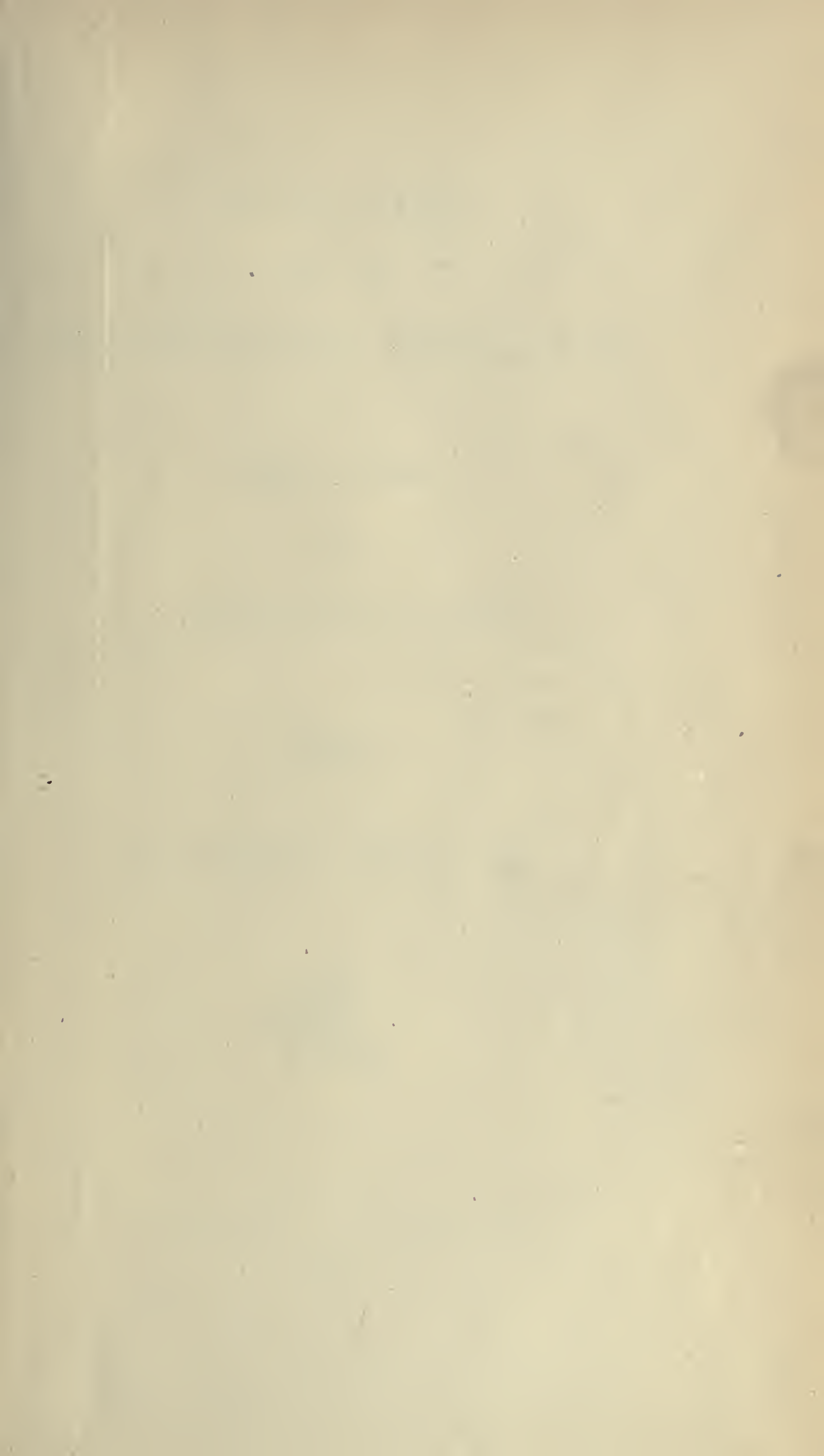
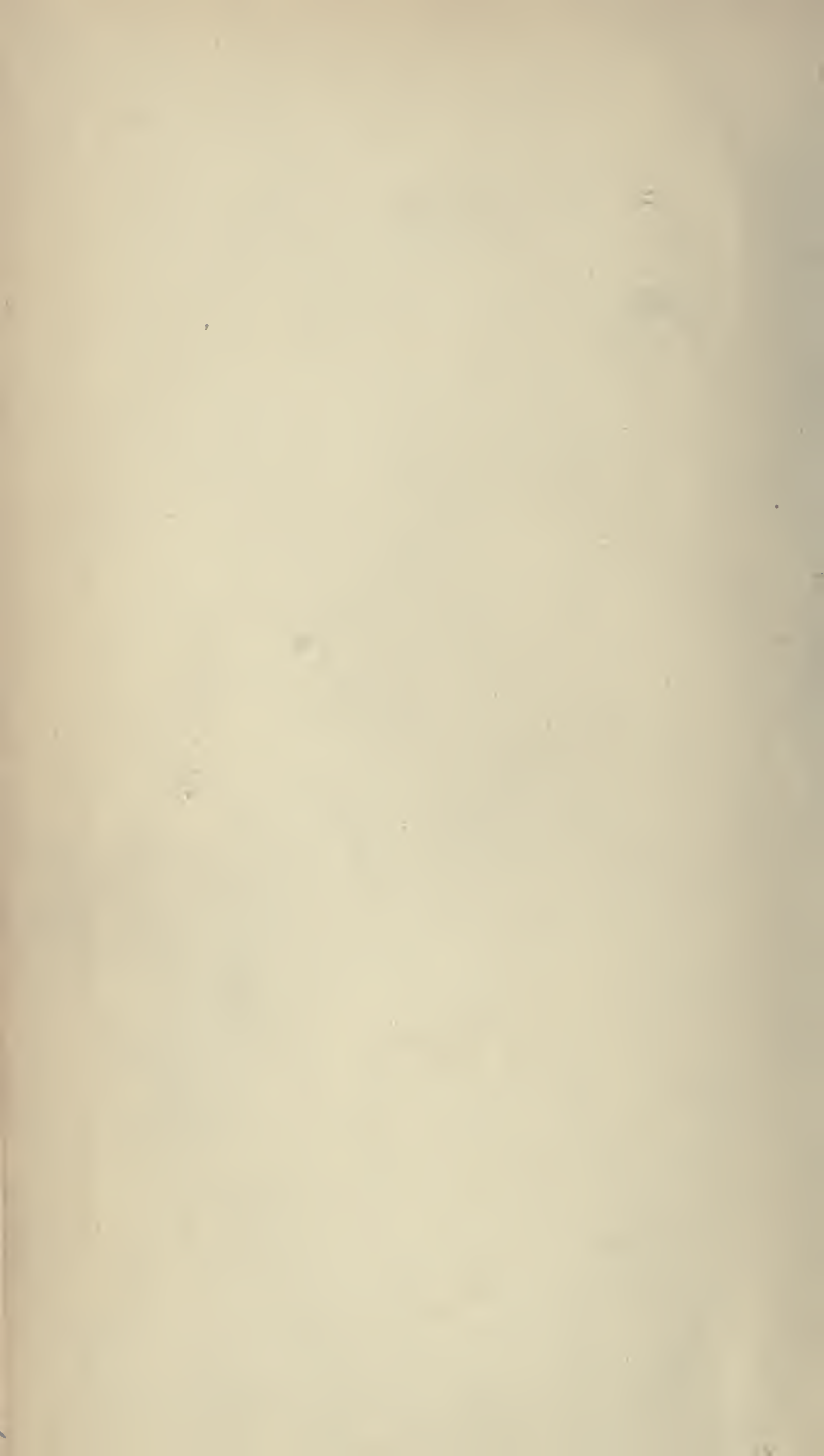










Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,
ordentlichem Professor der Theologie zu Giessen.

1893.

Dreizehnter Jahrgang.



Giessen.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1893.

Inhalt.

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Ueber den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der alexandrinischen Uebersetzung überlieferten Textgestalt.

von **Siegfried Silberstein** Dr. phil.

Vorwort.

Des grossen Septuginta-Forschers Paul de Lagarde, der am 22. December 1891 zu früh der Wissenschaft durch den Tod entrissen wurde, letzte Arbeiten (Septuaginta-Studien) sind 1892 im Separatabdruck erschienen. Der erste Teil derselben (I. das Buch der Richter in zwei Recensionen. II. Die Chronologie des Clemens von Alexandrien) war bereits im siebenunddreifsigten Bande der Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen veröffentlicht worden, während der zweite Teil (III. Die Chronologie der lateinischen Kirche Afrikas. IV. Eine neue Recension der Septuaginta) dem noch zu erwartenden achtunddreifsigsten Bande einverleibt werden soll. Was als Nr. V »Ezdrana« (Bd. 37) angekündigt ist, wird, wie Alfred Rahlfs uns mitteilt, nicht erscheinen. Gleich den früheren Arbeiten de Lagarde's nötigen uns auch diese letzten, welche bereits die Todesahnung in der Seele des Verfassers durchschimmern lassen, durch die Fülle der Gelehrsamkeit, den erstaunlichen Fleifs und die musterhafte Gründlichkeit unsere höchste Bewunderung ab

und lassen uns erkennen, welch' bedeutende Aufschlüsse wir noch zu erwarten hatten über so manchen dunklen Punkt der Septuaginta-Forschung. Dafs wir z. B. nicht mehr zu hören bekommen, was de Lagarde über das Verhältnis von A. zu Lucian (conf. Teil I, pag. 72) zu sagen hatte, bleibt höchst bedauerlich. — Für die vorliegende Arbeit, die beim Erscheinen der Septuaginta-Studien fast vollständig fertiggestellt war, ist Nr. I von besonderem Interesse, worin de Lagarde E. Grabe's Ansichten über das Buch der Richter aus dem Jahre 1705 in ihre Rechte einsetzend nach genauer Untersuchung der ersten fünf Kapitel pag. 71/72 folgende zwei besonders hervorzuhebende Thesen aufstellt:

»1. Die im Codex A., einem mit der ausgesuchtesten Lüderlichkeit (angeblich von einer Thekla) geschriebenen opus operatum, stehende Uebersetzung des Buches der Richter stimmt im Grossen und Ganzen sowohl mit dem Texte des Origenes als mit dem Texte des lateinisch redenden Westens.«

»2. Codex B. liefert nicht Varianten zu A., sondern enthält, wie die schwierigen Stellen zeigen, eine andere Uebersetzung des Buchs der Richter . . . . . . «Es sind dies Thesen, die wir, wie unsere Arbeit darthut, auch für III Regum stellen können. Dafs wir unabhängig von de Lagarde, eines jener Bücher bearbeitet haben, die er zu bearbeiten sicher im Sinne hatte, wie wir aus seinen Worten pag. 3 »ich will diejenigen Bücher der Septuaginta bearbeiten, in denen der Text der Handschrift A. von dem der Handschrift B. besonders verschieden ist» erschliefsen können, gereicht uns zur Freude. Die Prolegomena lehren, dafs uns bei der Wahl von III Regum dieselben Gesichtspunkte (Verschiedenheit zwischen A. und B.) leiteten. Im Anschlufs an III Regum wird es erforderlich sein, auch IV Regum zu behandeln, dessen Untersuchung, wie ein kurzer Einblick lehrt, wohl zu ähnlichen

Resultaten führen dürfte; für I und II Regum besitzen wir leider keine Syro-Hexaplaris [1]).

Die Programmarbeit von J. Hooykaas [2]): Jets over de Grieksche vertaling van het oude Testament, Rotterdam 1888/89 Progr. van het Erasmiaansch Gymn., die, wie auf den ersten Blick ersichtlich ist, von grofser Literaturkenntnis zeugt, behandelt andere Fragen (z. B. Lucian, Vetus Latina), als die vorliegende und wird daher erst bei der für später geplanten Fortsetzung der letzteren eingehender berücksichtigt werden.

Inhaltsübersicht.

A. Prolegomena.
  1. Aufgabe.
  2. Ausgaben.
  3. Syro-Hexaplaris (als kritisches Hülfsmittel).
  4. Anordnung.

B. Darstellung des Verhältnisses des Alexandrinus und Vaticanus zur hexaplarischen Recension (Syro-Hex.)
  I. Die mit hexaplarischen Zeichen versehene Textgestalt.
    a) Obelen.
    b) Asterisken.
  II. Die von hexaplarischen Zeichen freie Textgestalt.
    a) Aeufsere Textgestalt (d. h. Zusätze, Aufeinanderfolge von Kapiteln und Versen . . .).
    b) Der übrige Text mit Ausschlufs der Eigennamen.

---

[1]) Hier dürfte daher aufser dem Peculium Syrorum des Andreas Masius der «Jaunôjô» des Barhebraeus die einzige Quelle für die Syro-Hexaplaris sein.

[2]) Die schwer zu erlangende Schrift wurde mir zunächst durch Herrn Professor Dr. E. Nestle und später durch die Güte des Verfassers zugänglich gemacht.

c) Die Eigennamen.
d) Ergebnis.

Anhang.

Abkürzungen.

G. = Septuaginta (LXX)
A. = Alexandrinus
B. = Vaticanus
S. = Sinaiticus
M. = Masoretischer Text[1]
P. = Peschittha
p. = Syro-Hexaplaris

} conf. Lagarde in G. G. A. v. 1. Juni 1866, Nr. 11 pag. 438.

$p._L$ = Lagarde's Ausgabe von p.
Sw. = Swete's Ausgabe von G. (B.)
Ax. = Appendix in Sw. Bd. I. pag. 825/6.
Add (N). = Addenda v. Nestle in Sw. Bd. II. pag. 879.
G. G. A. = Göttinger gelehrte Anzeigen.
G. G. N. = „ „ Nachrichten.
L. C. Bl. = Literarisches Centralblatt.
Th. L. Z. = Theologische Literaturzeitung.
Th. L. Bl. = Theologisches Literaturblatt.
pag. = pagina.
^, om = fehlt.
conf. = confer.
praem. = praemittit.

---

[1]) In den Septuaginta-Studien (pag. 13) ersetzt Lagarde M. durch H.

Prolegomena.

Ein auch nur flüchtiger Blick in eine unserer Handausgaben der alexandrinischen Bibelübersetzung, welche den Text des Vaticanus in mehr oder minder reiner Gestalt mit den Varianten des Alexandrinus uns darbieten, läfst uns im dritten Königsbuche zwei ganz auffallend abweichende Textgestalten unserer beiden wichtigsten und angesehensten Umialcodices aus dem vierten und fünften Jahrhundert erkennen. Ein ganz anderes Gebiet, eine gewissermassen fremde Gegend glauben wir zu betreten, wenn wir vom Vaticanus zum Alexandrinus übergehen. Abgesehen von innergriechischen Verschiedenheiten, von Varianten dialektischer und grammatikalischer Art, von Schreibfehlern und Versehen, von Abweichungen in der Schreibung, von allen Differenzen, welche auf Kosten des Schreibers zu setzen sind, dessen eigenem Ermessen gar viel anheimgestellt war, hebt die Textgestalt des Alexandrinus von der des Vaticanus ein enger Anschlufs an den hebräischen Text ab. Weicht B. in seinem Texte gar oft bezüglich der Wortstellung von dem hebräischen Texte ab, zeigt er eine freiere, oft völlig abweichende Wiedergabe der hebräischen Eigennamen, so bemerken wir in A. zumeist völlige Uebereinstimmung mit dem Hebräer. Auslassungen einzelner Worte, halber und ganzer Sätze und mehrerer Satzreihen, wie deren gar viele in B. zu verzeichnen sind, haben wir in A. nicht zu konstatieren, während in B. sich findende längere Zusätze mit einer Ausnahme in A. nicht anzutreffen sind. Weist B. eine oft vom masoretischen Text gänzlich verschiedene Aufeinanderfolge einzelner Kapitel und häufig Versetzungen halber und ganzer Sätze und mehrerer Satzreihen auf, so schliefst sich auch hierin A. vollständig an die Masora an. Wie ist nun die Verschiedenheit der beiden Textgestalten, welche A. und B. in III Regum darbieten, zu beurteilen und zu erklären, worauf ist sie zurückzuführen?

Von blinder Vorliebe für den Codex Alexandrinus geleitet, dessen Vorzüglichkeit er stets nachzuweisen ernstlich bemüht war, hat E. Grabe in den Vorreden zu seiner Ausgabe «Septuaginta interpretum ex antiquissimio manuscripto codice Alexandrino (Oxford 1707—20)» den engen Anschlufs desselben an den Hebräer zu Gunsten von A. gedeutet und seinen Text aus diesem Grunde zumeist für alle Bücher als den ursprünglicheren gegenüber dem von B. gehalten. Doch bereits Lambertus Bos, Joh. Morinus und Brianus Walton sprechen sich gegen diese Ansicht aus, und vornehmlich polemisiert gegen sie Thiersch in seiner Dissertationsschrift «Prolegomena ad Pentateuchi versionem alexandrinam critice pertractandam (Erlangen 1839)» pag. 4. Letzterer gesteht es, zwar anfangs der Ansicht Grabe's gehuldigt zu haben, doch nachdem er durch einen Einblick in Montfaucon's Vorrede zu seinem Werke «Hexaplorum Origenis quae supersunt (Paris 1713)» die Natur und das Wesen der Arbeiten des Origenes kennen gelernt und von der durch den Einflufs des «Adamantius» herrührenden Textverderbnis sich überzeugt hätte, habe er seine Ansicht über den Text in A. dahin geändert, dafs er in der Uebereinstimmung desselben mit der Masora nicht einen Beweis für seine Ursprünglichkeit und Güte, sondern für das Gegenteil sah. Als Prüfstein für die Kritik der Vorzüglichkeit bezw. des Alters der Textgestalt irgend einer Handschrift gab er daher die Regel: quo alienior sit lectio a Masoretica, quo immunior sermo ab Hebraismis, quo liberior versio et dissimilior eius facies textui originali, eo sinceriorem esse et prisco τῶν ο stylo propinquiorem (a. a. O. pag. 17). Die Richtigkeit dieser Grundsätze, die ja auch sonst für die Textkritik stets gelten, gegenüber der Beschränktheit des Grabe'schen Standpunktes wird einerseits niemand bezweifeln, sowie andererseits die Notwendigkeit und Unerläfslichkeit ihrer steten Beachtung und Befolgung für die Septuaginta-Kritik

jedem einleuchtend sein wird. Gab nämlich das materielle Abweichen der LXX von «der hebräischen Wahrheit» den hauptsächlichen Anlafs zu den jüngeren Versionen und zur Korrektur der Septuaginta nach denselben, so folgt aus dieser Thatsache gerade, dafs, wenn der griechische Text auf eine vom masoretischen Texte differierende Vorlage zurückgeht, darin die Bürgschaft der «Septuagintamäfsigkeit» liegt (conf. Bleek-Wellhausen, Einleitung in das Alte Testament, Auflage V, Berlin 1886, pag 552/3). So hat denn auch Paul de Lagarde als zweites und drittes Axiom für die Bearbeitung bezw. die Kritik der LXX in der Vorrede zu seinem trefflichen Werke «Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien (Leipzig 1863)» pag. 3 die Sätze aufgestellt: «Wenn ein Vers oder Versteil in einer freieren und in einer sklavisch treuen Uebertragung vorliegt, gilt die erstere als die echte.» — «Wenn sich zwei Lesarten neben einander finden, von denen die eine den masoretischen Text ausdrückt, die andere nur aus einer von ihm abweichenden Urschrift erklärt werden kann, so ist die letztere für ursprünglich zu halten.» Die Beachtung dieser Grundsätze schliefst in III Regum unbedingt jeden Zweifel an der Güte und Vorzüglichkeit bezw. an der Echtheit und Ursprünglichkeit des Cod. Vaticanus im Gegensatz zum Cod. Alexandrinus aus (ersterem, wie er ihm in der Edito Sixtina vorgelegen, hatte auch Thiersch [a. a. O.] den Vorzug gegeben). Mit vollem Recht hat daher Thenius in seinem Kommentar zu den Königsbüchern (Aufl. II, Leipzig 1873, pag. XXX) A. als kritisches Mittel für die Beurteilung des hebräischen Textes ausgeschlossen. Doch vermissen wir bei ihm für sein Verfahren genügende und durchschlagende Beweisgründe. Denn nicht kann und darf uns seine flüchtig hingeworfene Vermutung, A. sei nach dem hebräischen Texte überarbeitet worden, genügen für die Erklärung seiner abweichenden, eng an den Hebräer sich anschliefsenden

Textgestalt, um daraufhin einen so angesehenen und durch sein Alter wichtigen Uncialcodex als unbrauchbar zu bezeichnen und ihn ohne weiteres zu ignorieren. Die Zahl seiner Varianten ist ja so grofs, seine ganze Textgestalt so auffällig verschieden von der in B., dafs wir eine andere Uebersetzung oder mindestens eine ganz andere Recension vor uns zu haben glauben. Welchen Weg haben wir nun einzuschlagen, um eine genügende Erklärung zu finden, für die Verschiedenheit der Textgestalt in A. von der in B. bezw. für ihre enge Verwandtschaft mit der masoretischen? Da sämtliche Handschriften, die wir besitzen, jünger sind als des Origenes textkritische Arbeiten, so müssen wir zuvörderst dessen Hexapla, soweit sie uns zugänglich ist, befragen. Hatte doch Origenes bei der Abfassung seines Riesenwerkes das Endziel im Auge, die Diskrepanz der Septuaginta vom masoretischen Texte zu beseitigen durch Korrektur nach dem hebräischen Original in der zu seiner Zeit bei den Juden kanonisch gewordenen Gestalt und nach den daraus geflossenen Versionen (Bleek-Wellhausen a. a. O. pag. 544/6). Hierzu kommt noch, dafs ja bekanntlich bereits kurze Zeit nach ihrem Entstehen der Einflufs der Hexapla besonders durch die zahlreichen, unter dem Vorsitz des Eusebius und Pamphilus zu Cäsarea verfertigten Abschriften der fünften Kolumne, die ja G. in der von Origenes zurechtgestutzten Gestalt enthielt, ein ganz hervorragender war. Klagt doch bereits Hieronymus, es existiere zu seiner Zeit keine Handschrift, die nicht hexaplarisch inficiert sei. Wer kennt nicht seine Worte: «Vis amator esse verus Septuaginta interpretum? Non legas ea, quae sub asteriscis sunt, imo rade de voluminibus, ut veterum te fautorem probes. Quod si feceris, omnes ecclesiarum bibliothecas damnare cogeris: vix enim unus aut alter invenitur liber, qui ista non habeat?» Dafs vornehmlich A. hexaplarischen Einflüssen ausgesetzt gewesen, hat bereits Montfaucon, der nach Vorgängern,

wie Morinus und Drusius zuerst es unternahm, in umfangreicherem Mafse die Hexapla wiederherzustellen, bemerkt und in dieser Beziehung besonders auf das Buch der Richter verwiesen. In den Präliminarien zu seiner Hexapla finden sich pag. 43 die Worte: «Ex editione illa Hexaplari multa in hodiernas editiones transmissa deprehenduntur. Nec loquor tantum de Alexandrino codice, qui editionem illam Hexaplarem pene sequitur, ut videre est praesertim in libro Judicum.» Allerdings hatte ja schon früher Grabe in seiner Epistola ad Joannem Millium Oxford 1705 die Textgestalt des Alexandrinus im Buche der Richter als der Recension des Origenes verwandt und angehörig zu erweisen gesucht. So sagt er pag. 4 seiner Schrift: «Libri Judicum versionem τῶν O, quam Origenes in Hexaplis exhibuit . . . . . codice alexandrino contineri deprehendi; . . . . . . weiter magna capitis IX, X, XVI, XVII et ceterorum usque ad finem parte hexaplarem insuper Origenis editionem, cuius reliquias in colbertinis et Isaaci Vossii membranis mss. antiquissimis conservatas habemus, laudato alexandrino codici consonam esse ostendam.» Vielleicht gelingt es uns, nun auch die enge Verwandtschaft, welche sichtlich zwischen A. und M. in III Regum besteht, in der Weise zu erklären, dafs wir sie durch den Nachweis der Abhängigkeit der Textgestalt in A. von der Hexapla auf den Einflufs des Origenes zurückzuführen vermögen. Stehen uns doch heutzutage ganz andere Hilfsmittel zu Gebote als Grabe einst und Montfaucon.

Wie richtig bereits trotz des geringen vorhandenen Beweismaterials ihre Ansicht gewesen, erkennen wir besonders aus den nach zehnjähriger, mühevoller und bewundernswerter gründlicher Arbeit veröffentlichten Fragmenten Fr. Field's (Origenis Hexaplorum quae supersunt Tomus I Oxonii 1875), deren Wert und Bedeutung wir nicht besser zu würdigen vermögen, als neuerdings Pitra («Analecta sacra spicilegio solesmensi parata. E typo-

grapheo veneto 1883» pag. 551) mit seinen anerkennenden, begeisterten Worten es gethan; «Monumentum exegit hisce diebus Fr. Fieldius, in summum decus Academiae Oxoniensis et Cantabrigiensis.» Wenn schon Field seinem Werke durch die Vergleichung neuer, noch nicht verwerteter Handschriften, durch gelehrte und gründliche Anmerkungen hervorragenden Wert verlieh, so lag sein gewaltiger Fortschritt gegenüber Montfaucon ganz besonders in der Benutzung der von Paulus v. Tella im Jahre 617/8 verfaſsten Syro-Hexaplaris, soweit sie ihm zugänglich war. . . . . «Notas variatissima eruditione ad cumulum oppletas subiecit, ubi quasi gemmae tum primum emicant scholia versionis Syro-Hexaplaris (Pitra a. a. O.).» Ist doch diese syrische Uebersetzung gewissermaſsen ein Ersatz geworden für den verloren gegangenen griechisch-hexaplarischen Text. Eine Einsicht nun in die Anmerkungen Field's zu seinen Fragmenten für III Regum überzeugt uns von einer fast vollständigen Uebereinstimmung der von B. abweichenden Lesarten in A. mit den angeführten Lesarten der Syro-Hexaplaris und legt die Vermutung nahe, daſs in A. die Textgestalt der Septuagintacolumne der Hexapla bezw. eine der Abschriften des Eusebius und Pamphilus uns aufbewahrt sei. Da Field seinem Unternehmen gemäſs nur fragmentarisch die Lesarten der Syro-Hexaplaris anführt, so ist für unseren Zweck eine Vergleichung mit dem Text dieser syrischen Uebersetzung selbst, für dessen Herausgabe wir Lagarde zu groſsem Dank verpflichtet sind (Field hat p. in der Handschrift, welche Ceriani ihm zur Verfügung stellte, benutzen müssen. conf. s. Hexapla Monitum zu III Reg. pag. 591), geboten. Diese Vergleichung im einzelnen durchzuführen, um auf Grund derselben ein möglichst sicheres Ergebnis bezüglich des Verhältnisses, in welchem der Codex Alexandrinus zur hexaplarischen Recension steht, zu erzielen, betrachtet die folgende Arbeit vornehmlich als ihre Aufgabe.

Doch zuvörderst drängt sich uns gleichzeitig hiermit eine Frage auf, welche durch Lagarde und Cornill in Flufs gebracht, in letzter Zeit die Beachtung hervorragender Septuagintakenner gefunden, die Frage nach dem Verhältnis des Vaticanus zur hexaplarischen Recension. Lagarde hat die Verwandschaft des Codex B. zur Hexapla frühzeitig erkennend, pag. 3 s. Anmerkungen zur gr. Uebers. der Prov. sich geäufsert: «Man hat sich gewöhnt, B. als eine dem Urtext sehr nahe kommende Handschrift zu betrachten. Wenn aber B. nicht selten da nur einen Auszug aus den jüngeren Versionen giebt, wo A. neben diesen noch die aus inneren Gründen als die älteste anzuerkennende Uebersetzung hat, so kann dies doch nur erklärt werden, wenn man annimmt, der Schreiber von B. habe aus einem glossierten Manuskript die ursprüngliche Gestalt der LXX ausziehen wollen, habe sich aber mitunter versehen und das kopiert, was er hätte weglassen, das weggelassen, was er hätte kopieren sollen.» In den Prolegomena zu seinem Werke: «Das Buch des Propheten Ezechiel» (Leipzig 1886) hat C. H. Cornill pag. 80—95 die Verwandtschaft der Textgestalt des Ezechiel im Vaticanus mit der in den sogenannten hexaplarischen Handschriften, dem Marchalianus, dem Chisianus und der syrischen Hexapla nachgewiesen und sie in der Weise zu erklären versucht, dafs B. ein mit grofser Umsicht schon in sehr früher Zeit angefertigter Auszug aus der in Cäsarea aufbewahrten Hexapla des Origenes sei, welcher beabsichtigte, aus dieser Recension die ursprüngliche Gestalt der LXX herzustellen nach der Anweisung des Hieronymus: Vis amator esse . . . . conf. früher pag. 8.

Wie Nestle uns (in der Th. L. Z. 1884, Nr. 15 Sp. 357 und seinen Septuagintastudien Ulm 1886. Progr. d. kgl. Gymn. pag. 10 [19]) mitteilt, kam J. R. Harris (Note on the Sinaitic and Vatican codices in Johns Hopkins University Circulars III 29. 20 March-April 1884 conf.

Cornill, Ezechiel pag. 95) auch zu dem Resultate, dafs B. und S. gemeinsam aus der Bibliothek des Pamphilus in Cäsarea stammen.

Bei der Wichtigkeit und Bedeutsamkeit des Vaticanus, als der ältesten und kostbarsten Handschrift, die wir besitzen, (S. ist für III Regum nicht vorhanden) für die gesamte Bibelkritik, hat diese allerdings von Cornill selbst mit der gröfsten Zurückhaltung und nur für Ezechiel aufgestellte Hypothese vielfach Beachtung und Interesse gefunden. Während gelegentlich der Besprechung des Cornill'schen Werkes Nestle (Th. L. Z. 15. Mai 1886 Nr. 10 Sp. 219) einerseits im allgemeinen die Richtigkeit der Hypothese Cornill's zugebend doch bemerkt, dafs die ganze Untersuchung hiebei zu ausschliefslich unter dem Einflufs der einen Stelle des Hieronymus, welcher bei diesem selbst andere (ep. 106 ad Suniam, insbes. 89 ad August, praef. in 4 evv., auch Catal. s. v. Lucianus) entgegentreten, stehe, und andererseits Lagarde G. G. A. v. 1. Juni 1886 Nr. 11 pag. 443/4) sich nicht ganz mit Cornill einverstanden erklärt und zur Vorsicht mahnt, widerspricht Hort, «der Meister der neutestamentlichen Textkritik» in der «Academy» vom 24. December 1887. II 424 Sp. 3 völlig der Cornillschen Hypothese. Nach des letzteren Ansicht ist B. von einer bezw. mehreren Handschriften kopiert worden, welche teilweise eine textliche Verwandschaft mit der bezw. den Handschriften hatten, aus denen Origenes den Grundtext für die Septuagintacolumne seiner Hexapla nahm, den er für seinen Zweck mit «hexaplarischen Verbesserungen, Interpolationen und Beigaben» («Hexaplaric» doctorings, interpolations and accompaniments) versah.

Der Widerspruch eines Mannes wie Hort, so äufsert sich Cornill in den G. G. N. v. 30. Mai 1888 Nr. 8 (pag. 194/6) mufste mir Veranlassung sein, bald möglichst die Frage einer weiteren und schärferen Prüfung zu unterziehen, und diese hat mich zu der Einsicht geführt, dafs jene von

mir aufgestellte Hypothese in der That eine irrige war. Der durchschlagende Gegengruud, an welchem seine Hypothese scheitere, sei die Schreibung der hebräischen Eigennamen im Vaticanus, welcher durchweg und vielfach allein gegen alle übrigen griechischen Handschriften die von der hebräischen Aussprache abweichende und deshalb als ursprünglich und echt septuagintamäfsig anzusehende Form der Eigennamen aufweise. Da es nun bekannt sei, dafs Origenes bei der von ihm veranstalteten Recension des Septuagintatextes es sich namentlich angelegen sein liefs, die hebräischen Eigennamen in der griechischen Transskription nach derjenigen Gestalt und Aussprache zu corrigieren, welche der hebräische Text seiner Tage ihm dargeboten, während die ursprüngliche LXX teils freier gräcisierend in der Umschreibung verfahren sei, teils vielfach noch eine ältere und ursprünglichere Gestalt der Namen zeige, so sei schon durch diese eine Thatsache positiv bewiesen, dafs B. nicht von der Recension des Origenes beeinflufst und von ihr abhängig sein könne. Die unleugbar und thatsächlich nahe Verwandtschaft des Vaticanus mit der speciell auf Origenes zurückgehenden Textgestalt der LXX erkläre er sich mit Hort daher, dafs B. (nicht eine Kopie, sondern) cum grano salis die Vorlage der Hexapla sei. Diese Vermutung Hort's und Cornill's, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, erfordert notwendigerweise eine eingehendere Untersuchung des Textes in B. für sämtliche Bücher der Bibel, ehe man ein allgemeines, sicheres Urteil über sein Verhältnis zu Origenes sowie überhaupt über den Ursprung seiner Textgestalt fällen darf. Deshalb soll bei folgendem Versuch, das Verhältnis der Textgestalt des Alexandrinus in III Regum zur hexaplarischen Recension festzustellen, auch der Vaticanus berücksichtigt werden.

Vor allem ist zu bemerken, dafs B. in diesem Buche aus demselben Grunde wie im Ezechiel als von der Hexapla

unabhängig bezeichnet werden mufs. Denn auch hier zeigt diese Handschrift in dem Punkte, wo sich die redaktionelle Thätigkeit des Origenes recht eigentlich bethätigte, in der Transskription der hebräischen Eigennamen keinerlei Beeinflussung durch dieselbe, sondern weist ebenfalls eine teils ursprünglichere, teils überhaupt ganz andere Form auf als der hebräische Text, die Syro-Hexaplaris und der Alexandrinus. Aber auch ihre sonst von A. (p. u. M.) abweichende, freie Textgestalt, deren bereits kurz Erwähnung geschehen, läfst sie als von der Recension des Origenes unabhängig erscheinen. Dafs uns also in B. ein vorhexaplarischer Text aufbewahrt ist, ob und in wie weit der Vermutung Hort's und Cornill's beizustimmen ist, dürfte aus der beabsichtigten Textvergleichung, soweit dies mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln möglich ist, klar sich erhärten lassen.

Dann bestätigte sich für III Regum wohl die Ansicht, welche Hort (The Academy a. a. O.) über A. und B. allgemein ausspricht: «Trotz des unfraglich hohen Alters des Texttypus, welcher der Text des Alexandrinus genannt wird, und seines grofsen Wertes als Beweismittel für die frühere Geschichte der LXX habe ich ein starkes Gefühl dafür, dafs der gegenüberstehende Text (rival text) schliefslich in ganz klarer Weise derjenige sein wird, welcher im ganzen die Uebersetzung der LXX in ihrer relativ ältesten Form uns giebt (But, notwithstanding the unquestionably high antiquity . . . . . oldest form).»

Nachdem unsere Arbeit in ihren Grundzügen und Resultaten fast vollständig fertig gestellt war, kam uns die gründliche Besprechung Nestle's von Ceriani's «Monumenta sacra et profana. Tomus VII codex syro-hexaplaris ambrosianus photolithographice editus 1874» in der Th. L. Z. 1876 Sp. 179 f. (die gleich den anderen Recensionen

Nestle's in der Th. L. Z. und dem L. C. Bl. durch die Klarstellung der oft verwickelten Fragen auf dem Gebiete der LXX jedem, der sich diesen Studien widmet, zur Lektüre dringend anzuraten ist) zu Gesicht (leider erst so spät, sie hätte früher viel Arbeit erspart) und die feinen Bemerkungen in derselben bezüglich der künftigen Verwendung der Syro-Hexaplaris erfüllten uns mit der Zuversicht, dafs die Fesstellung des Verhältnisses unserer zwei ältesten Uncialcodices zur hexaplarischen Recension, wie sie in dieser Arbeit versucht wird, keine nutzlose und überflüssige Mühe ist. Sie lauten: «Sollen wir noch ein Wort sagen über den Gebrauch, der von dieser syrischen Hexapla für eine zukünftige kritische Ausgabe der Septuaginta zu machen ist, so thun wir das am besten wieder mit den Worten des Hieronymus: «Vis amator esse .... Man nehme nur einmal z. B. Tischendorf's Ausgabe und streiche von den Lesarten des Alexandrinus, was sich mit Hilfe der syrischen Hexapla als origenistisches Einschiebsel aus Theodotion kundgiebt und man wird finden, 1) wie mehr als 2 Drittel der Varianten gänzlich wegfallen, 2) die übrigbleibenden fast nur noch grammatikalische Formen und Aehnliches betreffen und 3) der Codex Vaticanus immer glänzender als die aller künftigen Septuagintakritik zu Grunde zu legende Handschrift heraustritt.

Mit Hilfe der syrischen Hexapla und des Vaticanus läfst sich der Septuagintatext aus der Zeit kurz vor Origenes feststellen; höher hinauf werden wir nicht mit Sicherheit kommen. Die syrische Hexapla ist nun wenigstens für die Hälfte des Alten Testamens sicher gegeben; hoffen wir, dafs die Vollendung der Herausgabe des Vaticanus nicht mehr zu lange auf sich warten läfst.»

Was Nestle einst gewünscht und erhofft, ist bereits längst erfüllt. Der Codex Vaticanus, mit dessen Herausgabe Vercellone und Cozza 1868 begonnen, liegt seit 1872 in 5 Bänden, den Text des Neuen und Alten Testaments

umfassend, im Facsimile-Druck vor (Bibliorum sacrorum Graecus codex Vaticanus), wozu nach 9 Jahren der VI. Band, Prolegomena und einen kritischen Kommentar allerdings leider nicht mit der erforderlichen Akribie (conf. Epilogomena zur LXX Ausgabe des Leander van Efs, Leipzig [Bredt] 1887 pag. 23; ebenso Nestle, L. C. Bl. Jahrg. 1882 Nr. 4 Sp. 105 f.) enthaltend, erschien. Durch Nestle selbst, der eine überaus exakte und sorgsame Kollation der Editio Sixtina mit der neuesten Ausgabe des Vaticanus uns bot (Veteris testamenti graeci codices Vaticanus et Sinaiticus um textu recepto collati ab Eb. Nestle Leipzig 1880), wurden wir in stand gesetzt, den Vaticanus in einer das teure Original ersetzenden treuen Wiedergabe zu benutzen und waren nicht mehr auf die unzuverlässige Repräsentantin desselben, die Editio Sixtina von 1586 (bezw. 1587 conf. Epilegomena pag. 13 Anm. 1, ebenso Nestle's Collationen, Monitum pag. III Anm.), welche für drei Jahrhunderte ihre guten Dienste geleistet hatte, allein angewiesen. Denn wenn bereits Nestle durch seine Bemerkung (pag. V s. Monitum zu den Collationen I. Ausgabe), dafs in mehr als 4000 Fällen, in welchen der Alexandrinus von der sixtinischen Ausgabe abweicht, der Vaticanus mit ersterem übereinstimmt, die Unzuverlässigkeit und Wertlosigkeit der Sixtina gekennzeichnet hat, so wird dieses Urteil bei jedem Buche von neuem in uns gefestigt; bemerken wir z. B. in III Regum eine ganz grofse Anzahl hexaplarischer Lesarten in der Sixtina, von denen das Original das Vaticanus frei ist (worauf es für uns ja gar viel ankommt), so lernen wir schon hieraus ganz besonders die Wichtigkeit und den hohen Wert der neuen Facsimile-Ausgabe recht erkennen und hochschätzen.

Erfreulich war es daher, dafs der neuesten Handausgabe von Henry Barclay Swete (The Old Testament in Greek According tho the Septuagint Vol. I Genesis—IV Regum,

Cambridge at the University Press 1887; Vol. II Chronik, Esra A. B., Psalmen [früher separat ediert The Psalms in Greek Cambridge 1889], Proverbien, Ecclesiastes, Canticum, Hiob, Sapientia Salom. u. Sirach, Esther, Judith, Tobit; Cambridge 1891) nicht wieder der sixtinische Text wie in Tischendorf's Ausgabe (Ed. VII 1887, welche denselben zwar ganz treu, aber mit allen ihm anhaftenden Mängeln wiedergiebt), sondern der reine Vaticanus zu Grunde gelegt worden ist. (Es ist zwar nicht zu unterschätzen, dafs aus Tischendorf's Ausgabe, der Nestle's Collationen beigegeben sind, zu ersehen ist, an welcher Stelle die Herausgeber der Sixtina von ihrer Vorlage (B.) abweichen, letzteres bekanntlich nicht immer ohne Grund conf. Nestle L. C. Bl. Jahrg. 1888 Nr. 2 Sp. 41 f.) Bei Benutzung der Ausgabe Swete's ist wohl zu beachten, dafs Bd. II pag. 878 f. (Addenda) eine Anzahl von Berichtigungen zum ersten Band, welche eine von Nestle angestellte Vergleichung mit sein. Supplement (in Tisch. A.) ergab, enthält; in gleicher Weise sind die Ergänzungen bezw. Berichtigungen für Sirach (Eccli.) 1—23 im L. C. Bl. Jahrg. 92 Nr. 9 pag. 273 f. nicht zu übersehen.

Es ist selbstverständlich und wäre überflüssig zu bemerken, dafs bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung für die Benutzung der LXX zu textkritischen bezw. exegetischen Zwecken stets der Text des Vaticanus als bester und ältester (allerdings neben gleichzeitiger Berücksichtigung Lucian's und des handschriftlichen Materials in Holmes-Parsons) und zwar in seiner ursprünglichen Gestalt (entweder in Swete's Ausgabe oder bei steter Beachtung von Nestle's Collationen auch in der Tischendorf's) zu verwerten ist, wenn nicht noch immer falsche Ansichten hierüber sich hören liefsen. Trotzdem bereits Schulte in seiner Dissertationsschrift «De restitutione atque indole genuinae versionis Graecae in libro Judicum», Leipzig 1889 pag. 27 die falsche Ansicht Kaulen's (Einleitung in die heilige Schrift

Vorwort zur 2. Auflage 1887. Freiburg. — In Aufl. 3, 1890 ist nichts darin geändert; conf. Vorwort —) dafs statt der Tischendorf'schen Texte die LXX-Ausgabe von Lagarde bei biblischen Anführungen als Norm dienen mufs, zurückgewiesen und Nestle ihm hierin selbstverständlich zugestimmt hat (L. C. Bl. 1890 Nr. 36 pag. 1241 f.) vertritt diese Ansicht noch immer Hoberg (i. Katholik. 1890 i. s. Recension von Schäfer, Einl. in das Neue Testament) und verweist sogar als Beurteiler von «Euringer, Masorahtext des Koheleth» (Literarische Rundschau 1891 Nr. 2) auf Lagarde's Schriften als Stütze für seine Behauptung, als ob je Lagarde daran gedacht hätte, mit seiner Ausgabe (Librorum veteris testamenti canonicorum pars prior graece, Göttingen 1883) etwas anderes bieten zu wollen als den von Chrysostomus und Theodoret gebrauchten amtlichen Text der Sprengel von Antiochien und Konstantinopel, der nach dem Zeugnis des Hieronymus auf den im letzten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts lebenden Märtyrer Lucian zurückgeht. Nicht minder irrt Hoberg, wenn er für die von Lagarde noch nicht edierten Bücher den Text der Complutenser bezw. Antwerpener Polyglotte zu benutzen vorschlägt, da ja diese Ausgaben, wenn sie auch noch manch' gute Lesart bewahrt haben mögen, eine ganz hervorragend gemischte Textgestalt aufweisen. Soweit über den Vaticanus, der in folgender Arbeit nach Swete citiert wird. — Zur Vervollständigung der Syro-Hexaplaris hat Lagarde beigetragen, der aus 4 Londoner und einer Pariser Handschrift die Bücher Exodus, Numeri, Josua und Regnorum III und IV herausgab. (Veteris testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque Göttingen 1880). — Was den Alexandrinus betrifft, so liegt auch dieser uns nun in reiner Gestalt vor, seitdem Thompson's Ausgabe Facsimile of the Codex Alexandrinus Published by order of the Trustees and sold at the British Museum. Old Testament Vol. I—III 1882—83 (New Test. Vol. IV ist

bereits 1879/80 erschienen) veröffentlicht ist und Nestle sie mit den unter dem Text angegebenen Lesarten in Tischendorf's Ausgabe collationiert hat — an 500 Stellen hat Tischendorf, sei es durch Baber's, sei es durch eigene Schuld geirrt (conf. Nestle's Monitum zu s. Supplement pag. 8) — und die Ergebnisse seiner Collation dem Supplement der VII. Aufl. Tisch. beigegeben hat (infra lineam). Bevor wir Tischendorf's Ed. VII zu Gesichte bekamen, war es uns möglich, durch die Güte der Berliner Königl. Bibliothek Thompson selbst einzusehen.

Im Anschlufs an die bisherigen Ausführungen über die Gestalt der Textausgaben, welche uns gegenwärtig zur Verfügung stehen, und über ihre Zuverlässigkeit als Ueberlieferung der alten Handschriften dürfte es nicht überflüssig sein, hier anzuführen, was von der Vetus Latina bis jetzt ediert ist, zumal dies nirgends vollständig angegeben ist. Denn wenn auch vor der Hand der Text dieser Tochterübersetzung der LXX bei unserer speciellen Aufgabe noch nicht in Betracht kommt, so ist er doch für die Erreichung des Zieles, wozu unsere Arbeit nur der erste Ausgangspunkt sein soll, nämlich die Gewinnung des vororigenistischen LXX-Textes, von höchstem Werte und erfordert später nicht minder eine gründliche Untersuchung bezüglich seines Verhältnisses zu dem Texte, welchen Origenes für echte Septuaginta hielt, als der Text Lucian's.

Entgegen der Ansicht Lagarde's (conf. s. Ankündigung einer neuen Ausgabe des Alten Testaments 1882), dafs man, um dem ursprünglichen Texte allmählich näher zu kommen, mit Lucian beginnen soll, behalten wir uns die eingehendere Untersuchung und Darlegung des Verhältnisses Lucian's zur Hexapla und Vetus Latina für später vor, nachdem wir von Origenes ausgehend über des letzteren Text uns Klarheit verschafft haben werden. Als Stütze für diese Ansicht genügt uns Nestle (L. C. Bl. Jahrg. 1882 Nr. 20 pag. 657 f.).

Gelegentlich sei nur bemerkt, dafs Lucian zu III Regum auch vielfach dem Einflufs des Origenes ausgesetzt gewesen ist. Neben anderen hexaplarischen Lesarten sind besonders die in p. am Rande verzeichneten in Lucian wiederzufinden. Ferner bemerkten wir, dafs auch in III Regum eine ganz auffällige Uebereinstimmung zwischen Vetus Latina und Lucian herrscht, wie dies bereits für andere Bücher nachgewiesen worden ist (conf. Ceriani, Monumenta sacra et profona 1 XVI für Threni; [Vercellone weist dies öfters nach für den Text des margo legionensis]; conf. Wellhausen, der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 71 [Anhang]; Jacob, das Buch Esther bei d. LXX pag. 19. 20; S. R. Driver, Notes on the hebrew text of the books of Samuel, Oxford 1890 [Clarendon Prefs] pag. LXVII.)

Für die Vetus Latina zu III Regum bietet nun aufser den zum gröfsten Teil recht dürftigen Fragmenten bei Sabatier im I. Bande seines bekannten Werkes «Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Italica Paris 1743» nicht geringe Ausbeute der Margo codicis legionensis, den C. Vercellone uns im Anschlufs an sein Werk Variae lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum Editionis Tomus II Rom 1864 pag. 443—554 zugänglich gemacht hat. Wir finden daselbst Fragmente zu allen Kapiteln aufser zu XX, XXI und XXII. — In der Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte Jahrg. 1874 pag. 262 ist uns ein Bruchstück einer vorhieronymianischen Uebersetzung, enthaltend den Text von Cap. V, 2—9, veröffentlicht, welches Mülverstedt und Jacobs in Magdeburg auf zwei Pergamentblättern des Umschlags einer Quedlinburger Stiftsrechnung aus den Jahren 1617/18 entdeckt haben.

Nach 22 Jahren fand Düning in Quedlinburg in einem alten Schranke des Archivs der Oberpfarre zu St. Servatii unter verschiedenen Kommunikantenregistern des 17. und 18. Jahrhunderts ein solches aus den Jahren 1619—21, auf dessen Pergamenteinbande sich die wörtliche Fort-

setzung des eben erwähnten Stückes befand. Das erstere bricht mitten in den Worten des Hiram Cap. V, 9 ego ponam illas rates usque in lo ab und Düning's Ostern 1888 im Programm des Quedlinburger Gymnasiums veröffentlichtes Fragment setzt den Text fort mit den Worten cum quemcunque dixeris . . . . und reicht bis Cap. VI, 7. — Düning, der in seiner Schrift die zu III Regum edierten Bruchstücke der Vetus Latina aufzählt, scheint es entgangen zu sein, dafs 1885 J. Belsheim aus einem codex rescriptus der Bibliotheca Caesarea Regia Palatina Vindobonensis nebst Bruchstücken zu anderen Büchern auch zu III Regum 5 Fragmente veröffentlicht hat, welche den Text zu Cap. XI, 41—XII, 11; XIII, 19—28; XIV, 6—15; XV, 34—XVI, 28; XVIII, 23—29 enthalten. (Belsheim, Palimpsestus Vindobonensis. Antiquissimae veteris testamenti translationis latinae fragmenta e codice rescripto eruit et primum edidit J. B. conf. Nestle's Anzeige i. d. Th. L. Z. 1885 Nr. 21 pag. 515.) Auf eine irrtümliche Behauptung Belsheim's möchten wir hier aufmerksam machen. In seiner Praefatio pag. VI spricht er von der Beschaffenheit des lateinischen Textes und seinem Verhältnis zum griechischen und bemerkt zu den Bruchstücken unseres Buches: «In libro III Regum plura inveniuntur additamenta, quae in translationis septuagintaviralis editionibus, quas mihi inspicere licuit, non exstant conf. cap. XIV, ubi actio regis Rhoboam cum populo, consultatio eius cum senioribus et iunioribus et inconsideratum responsum eius cap. XII non sine variationibus nomullis reiteratur.

Allerdings enthält Cap. XIV des griechischen Textes nicht die Zusätze im lateinischen, aber vergleichen wir den grofsen Zusatz des Vaticanus nach Cap. XII, 24 (Swete 24a—z), dann finden wir, dafs der Text des lateinischen Fragmentes vollständig identisch ist mit dem Texte, der von 24k an mit den Worten καὶ εἶπεν Ἀχειὰ τῷ παιδαρίῳ

beginnt und bis zu den in 24r stehenden Worten οὕτως λαλήσεις πρὸς τὸν λαὸν λέγων Ἡ μικρότης μου reicht.

Bevor wir zum Zwecke der Feststellung des Verhältnisses, in welchem der Alexandrinus und Vaticanus zur hexaplarischen Recension stehen, eine Vergleichung zwischen A. B. und p. anstellen, scheint es uns geboten, auf den geschichtlichen Ursprung, das Wesen und die Art der Ueberlieferung der Syro-Hexaplaris näher einzugehen; denn nur dadurch dürften wir im stande sein, einen gerechten Maſsstab an die Verwendung von p. als Hilfsmittel für den verloren gegangenen griechisch-hexaplarischen Text zu legen. Nicht minder erforderlich ist es, zum Zwecke einer richtigen Beurteilung der Grenze der zu fordernden Uebereinstimmung zwischen A. und p. die von B. abweichenden Lesarten des Alexandrinus einer genaueren Prüfung in der Hinsicht zu unterwerfen, daſs wir mit Fug und Recht diejenigen von ihnen eliminieren, welche entweder nur im Wesen der griechischen Handschriften begründet sind, oder bei denen sich durch das Syrische eine Entscheidung für A. oder B. nicht treffen läſst. Denn wenn auch p. dadurch, daſs sie überaus wortgetreu übersetzend sich genau an den griechischen Text anschlieſst, indem sie sogar griechische Partikeln und Etymologien nachahmt und griechische Wörter öfters beibehält, von höchstem diplomatischen Werte als vollgewichtiges Zeugnis für die Lesarten des Griechen gelten sollte, so dürfen wir, auch wenn wir A. für identisch mit einem Exemplar des Eusebius und Pamphilus halten, nicht vollständige Uebereinstimmung zwischen A. und p. erwarten oder fordern.

Liegen doch beinahe 5 Jahrhunderte zwischen der Abfassung der Uebersetzung und dem Beginne der Verfertigung und massenhaften Vervielfältigung der Abschriften des Eusebius und Pamphilus aus der Hexapla.

Was die Handschrift selbst betrifft, welche Field benutzte und deren Text von Lagarde ediert uns vorliegt,

so gehört sie dem achten Jahrhundert an (ist also ungefähr 100 Jahre nach Entstehung des Originals zu datieren conf. Field's Monitum und Lagarde's Ausgabe Vorwort pag. III [codex] musei britannici 14437, Wrightii 53, scriptum saeculo octavo: «Regnorum tertii») und bietet uns für unser Buch mit Ausnahme eines Defektes von Cap. VII, 14—VIII, 61 (dieses Stück wird deshalb später nicht berücksichtigt) den Text vollständig.

Bezüglich der Ueberlieferung der hexaplarischen Zeichen sind in ihr ebenso wie in anderen Büchern Inkorrektheiten in grofser Anzahl zu bemerken, worüber bereits Field mit den Worten klagt: »In asteriscis et obelis pingendis scriba non raro peccat, confusione ex more dictorum siglorum non solum initio sententiae, sed singulis lineis quibus sententia terminaretur praemittendorum evidenter nata» (conf. s. Monitum). Doch ihrer Richtigstellung sind wir mit nur geringen Ausnahmen überhoben, da Field's Meisterhand dies bereits in bekannter gründlicher Weise gethan. Die wenigen Stellen, an denen Field's Angaben mit dem uns-vorliegenden Text in Lagarde's Ausgabe nicht übereinstimmen und daher teils zu vervollständigen teils zu berichtigen sind, mögen hier ihre Aufzählung finden. So finden sich in Lagarde's Text foldende mit dem Obelus bezeichnete Lesarten, die Field nicht anführt.

Cap. II, 2 ÷איתי⸔ (÷εἶμι⸔).

Cap. II, 42 ÷מן אורשלם⸔ (÷ἐξ Ἱερουσαλήμ⸔).

Cap. XVIII, 38 sind die Worte πῦρ παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐραινοῦ (M. liest nur אֵשׁ־יְהוָה) wiedergegeben mit נורא מן ÷ מריא מן שמיא; der Metobelus fehlt hinter שמיא, der Obelus ist jedenfalls an falsche Stelle geraten und wie M. bezeugt vor מן zu setzen, so dafs ÷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ⸔ zu lesen ist (was bei Field nicht angeführt ist).

Cap. XIX, 20 ÷אלישע⸔ (÷Ἐλεισαῖε⸔).

Cap. XXII, 7 ÷למריא⸔ (÷τὸν κύριον⸔).

Cap. XXII, 30 ÷מלכא דיהודא⸔ (÷βασιλέα Ἰούδα⸔).

In Cap. XIX, 6 giebt Field die Worte καὶ ἀνέστη mit Obelus an und bemerkt, daſs p. fälschlich diese Worte mit dem Asteriskus liest; er hat jedenfalls übersehen, daſs ※וקם↙ (※καὶ ἀνέστη↙) in p. zu Vers 8 gehört. Denn in p. liegt augenscheinlich ein Defekt, veranlaſst durch Homoeoteleuton vor, so daſs die Worte von ÷וקם↙ Vers 6 bis ※וקם↙ Vers 8 fehlen.

Cap. XXI (XX) 16 führt Field ÷ὁ Ἰεζραηλίτης an. In p. fehlt der Obelus vor ὁ, dagegen steht der Metobelus erst nach den Worten וסדק מאנא דילה ואתעטף סקא: והוא בתר הלין↙, so daſs in Uebereinstimmung mit dem Zeugnis des Hebräers, der dies alles nicht aufweist, zu lesen ist ÷ὁ Ἰσραηλείτης (conf. Swete's Ausgabe), καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια ἑαυτοῦ (A. αὐτοῦ) καὶ περιεβάλετο σάκκον· καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα↙.

Sonst wären noch folgende Einzelheiten zu erwähnen.

Cap. XIV, 5 führt Field nicht an, daſs in p. die Worte καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἰσέρχεσθαι αὐτήν, καὶ αὕτη ἀπεξενοῦτο fehlen, wohl infolge eines Homoeoteleuton, da Vers 6 mit καὶ ἐγένετο beginnt.

Cap. XXI (XX), 19 pag. 641/2 Anm. 27 sagt Field «Mox Syro-Hex.: ἐκεῖ λείξουσιν οἱ κύνες καὶ τὸ αἷμά σου, invitis libris Graecis». Doch sowohl A. als auch B. lesen diese Worte, nur fehlt in B. καί und in A. οἱ κύνες καί (A. B. λίξουσιν).

Cap. IV, 16 zu Μααλωθ s. später.

Cap. II, 30 bezeichnet Field ÷πρὸς Ἰωάβ↙ als fehlend in B., während dies nicht der Fall ist, wogegen XV, 28 die Worte ※Ἀ. Σ. ἀντ' αὐτοῦ↙, von denen Field sagt, Desunt in Cod. XI solo» auch in B. fehlen (Ed. Sixtina liest ἀντ' αὐτοῦ) s. weiter unten. (Cap. XV, 23 bezeichnet F. die Worte ※Θ καὶ τὰς πόλεις ἃς ᾠκοδόμησεν↙ irrtümlich als fehlend in A. s. weiter unten. Dagegen hat er die Lesarten Cap. XV, 24 ※Ἀ. Θ μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ↙ und ※Ἀ. Θ πατρὸς αὐτοῦ, sowie Cap. XVIII, 11 ※ἰδοὺ

Ἠλιού⸔, 12 ⁜Ἀ. Θ. καὶ οὐχ εὑρήσει σε⸔ nicht als in A. vorhanden bezeichnet. (Was sonst noch über Versehen dieser Art bei Field zu bemerken ist, soll an geeigneter Stelle erwähnt werden.)

Für unseren Gebrauch der Uebersetzung ist nun ferner zu beachten, dafs ihr Schöpfer, Paulus v. Tella, wenn auch die besten LXX-Handschriften ihm zu Gebote standen, d. h. solche, die von Eusebius und Pamphilus dem Original der Hexapla entnommen waren und die kritischen Zeichen beibehalten hatten, sicher verschiedene solcher Handschriften benutzt hat, wie bereits Nestle (Th. L. Z. Jahrg. 1876 pag. 179) bemerkt hat; letzterer verweist hierbei auf die von Masius angeführte Note, die der Pariser Handschrift hinter II Regum, der Londoner Hdss. am Ende von Exodus, Josua, Ruth, I Regum, des Ambrosianus am Ende der Proverbien und des Jesaias. Erklärlich und nicht wunderbar ist es daher, wenn manche Lesart in der Syro-Hexaplaris sich findet, welche in der griechischen Ueberlieferung fehlt, zumal bis jetzt von keinem einzigen der Codices, welche nach der gewöhnlichen Annahme der hexaplarischen Recension angehören (so der Codex Marchalianus, Chisianus [R. VII, 45], Barberinus, Sarravianus, Coislinianus und andere conf. Pitra, Analecta sacra . . . III pag. 552 f.) mit Sicherheit sich behaupten läfst, dafs er Paulus v. Tella vorgelegen hat. (Lagarde spricht [G. G. A. Jahrg. 1886 Nr. 11 pag. 444] von einem im Privatbesitze befindlichen, fast sicher die Recension von Palästina wiedergebenden Codex, der ihm zugänglich sei.) Hierzu kommt noch, dafs p. verschiedenen fremden Einflüssen ausgesetzt gewesen ist. Bereits G. Bickell bezeichnet in seiner trefflichen und lehrreichen Schrift «De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando libro Jobi» Marburg 1862 pag. 37 p. als verderbt mit den Worten: «praebere recensionem post hexapla e reliquis interpretibus iterum interpolatam et correctam» und Field (Prolegomena in

Hexapla Origenis pag. LXIV—LXVI) führt Beispiele dafür an, daſs p. durch die Peschittha beeinfluſst worden ist, daſs in vielen Stellen irgend eines Buches dieser Uebersetzung Lesarten sich finden, die aus anderen Büchern stammen und daſs sie gar oft mit kritischen Zeichen versehene Lesarten zuläſst, die weder durch M. noch durch die Mehrzahl der griechischen Handschriften bezeugt sind. Gelingt es nun auch, durch Vergleichung der Peschittha den Einfluſs der letzteren auf p. gar oft zu erkennen, so läſst uns p. doch über Manches im Zweifel, und wenn ihr Wert zur Herstellung des vororigenistischen Textes ein hochbedeutender ist, so daſs mit Recht Lagarde die Bruchstücke, welche er herausgab, mit dem bezeichnenden Titel «Veteris testamenti ab Origene recensiti fragmenta . . . . . quinque» (conf. Th. L. Z. Jahrg. 1880, Nr. 23, Sp. 554/5. L. C. Bl. 1882, Nr. 20, Sp. 657 f.) versah, so müssen wir doch bei ihrem Gebrauch gröſster Vorsicht uns befleiſsigen.

Herrscht doch z. B. für Hiob, dessen hexaplarische Version in zwei lateinischen, mit kritischen Zeichen versehenen Handschriften überliefert ist (bei III Regum ist p. der einzige Zeuge für Origenes), was die Stellung und Anzahl der hexaplarischen Zeichen betrifft, in der Ueberlieferung der einzelnen Handschriften nicht völlige Uebereinstimmung, so daſs oft in der einen als fehlend bezeichnet wird, was die andere als vorhanden angiebt.

Da hat sich denn als ein höchst wertvolles und nützliches Hülfsmittel zur Sicherstellung der schwankenden Ueberlieferung die 1885 und 1889 in zwei Bänden von P. Augustini Ciasca aus dem Museum Borgianum edierte Copto-Sahidische Bibelübersetzung erwiesen, welche Fragmente gröſseren und kleineren Umfangs zu sämtlichen Büchern liefert. Für Hiob ist sie zur Feststellung der Anzahl und richtigen Stellung der durch die griechischen und lateinischen hexaplarischen Handschriften unsicher

bezeugten, in diesem Buche zahlreich vorhandenen Lesarten des Origenes von Ciasca selbst (Tomus II Einleitung pag. XXXIII—XXXVI) und Dillmann (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften Dezemberheft 1890) in lohnender Weise benutzt worden, teils als Bestätigung und Ergänzung der Resultate Bickell's in seinen Arbeiten über Hiob (1. De indole ..... conf. pag. 25, Fortsetzung hiervon in der Zeitschr. für kathol. Teologie 10. 1886, pag. 557/564), teils zur Berichtigung falscher Ansichten über die Ursprünglichkeit mancher Stellen oder über deren spätere Einschiebung. (Die Copto-Sahidische Uebersetzung bietet einen Text, der vor Origenes zurückgeht.) Für III Regum sind leider nur einige Verse von Ciasca im I. Bande pag. 217/8 und zwar Cap. XIX, 9b—14 überliefert und daher uns das Mittel, über zweifelhafte Stellen uns Gewifsheit zu verschaffen, versagt.

Eine genauere Vergleichung der Peschittha (S.) mit p. ist für III Regum insofern höchst lohnend, als der Einflufs von S. auf p. sich öfters auf solche Lesarten erstreckt, bei deren Anführung Field die Worte gebraucht: «Sic Syro-Hexaplaris invitis libris Graecis.» Da überall, wo in p. ein Einflufs von S. sich konstatieren läfst, der Lesart in A. der Vorzug zuerkannt werden mufs, insofern uns wohl in A. der hexaplarische Text aufbewahrt ist, so möge hier eine Aufzählung der durch S. beeinflufsten Stellen folgen, was ja gewissermafsen eine Reinigung von p. bedeutet. Vor der Hand jedoch sollen die Eigennamen, die ja, wie Thomas Skat Roerdam zu Richter und Ruth bemerkt hat (conf. s. W. Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexaplarem Havniae 1859. Praefatio pag. VIII) vornehmlich dem Einflufs der Peschittha ausgesetzt waren, nicht berücksichtigt werden, da sie späterhin aus noch zu entwickelnden Gründen eingehender behandelt werden sollen.

Cap. I.

38, 44 וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי (M.); diese Worte übersetzen A. B. mit καὶ ὁ Χερεθθεὶ καὶ ὁ Φελεθθεί; p. dagegen mit וחארא ופלחא = liberi et servi (P. Smith, Thesaurus pag. 3151) oder nobiles et rustici (Castelli, Lexicon Syr. pag. 707). Allerdings hat S. an diesen Stellen וקשתא ודשדין בקלעא (Bogenschützen und Schleuderer), aber II Regum, VIII, 18. XV. 18. XX, 7. 23 finden sich in S. dieselben Worte wie an unserer Stelle in p.

52. מִשַּׂעֲרָתוֹ (M.) A. B. = τῶν τριχῶν αὐτοῦ. p. = מן סערא דרישה. Dazu bemerkt Field (Anm. 60) «Syro-hex. in textu τῶν τριχῶν τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, invitis libris Graecis.» In S. steht ebenfalls מן סערא דרישה.

Cap. IV.

12. עַד מֵעֵבֶר (M.). B. = ἕως Μαέβερ. A. ἕως Μεμβραδει; p. = ועדמא לעברא. Field bemerkt (Anm. 12) «Syro-hex. in textu . . . . . καὶ ἕως τοῦ πέραν, invitis libris Graecis, qui omnes nomen proprium varie exaratum habent»; S. liest so wie p.

13. לוֹ חַוֹּת יָאִיר (M.); A = αὐτῷ ὁ Αὐὼθ Ἰαρείρ; p. = דילה חבל יאיר = S. (αὐτοῦ σχοίνισμα Ἰαίρ Field Anm. 13).

Cap. V.

25 (Sw. 11). מַכֹּלֶת (M.); B. μαχείρ, A. μαχάλ (μαλάλ), p. = מאכולתא; ebenso liest S. (Field, Anm. 17).

25 (Sw. 11). כָּתִית (M.); A. B. = (ἐλαίου) κεκομμένου; p. S. = עצירה (Field, Anm. 20).

[20 (Sw. 6). בָּנוּ; A. B. ἡμῖν; p. S. = בן (ἐν ἡμῖν) Field, Anm. 8.]

[22 (Sw. 8). וּבַעֲצֵי; A. B. om. p. S. = ובקיסא.]

Cap. VI.

6 (Sw. 11). וְהַתִּיכֹנָה (M.); A. B. = καὶ τό μέσον; p. = ודהי מצעיתא (Field, καὶ τῆς μέσης. Anm. 18), γ = ומצעיתא.

20. 21 (Sw. 20). זָהָב סָגוּר (M.); 20. A. B. = χρυσίῳ συνκεκλεισμένῳ.

21 (B^). A. χρυσίῳ ἀποκλίστῳ; p. S. = סנינא (ἄπυρος. Field, Anm. 43.)

37 (B. VI, 4). בְּיֶרַח זִו (M.); ἐν μηνὶ Νεισῷ = B (Sw. VI, 3). A. = ἐν μηνὶ Ζειού; p. S. = בירחא איר. p. תרינא (= ἐν μηνὶ Ἰὼρ τῷ δευτέρῳ conf. Field, Anm. 67.) s. weiter unten.

38 (B. VI, 5). בְּיֶרַח בּוּל (M.); B. (Sw. VI, 5) ἐν μηνὶ Βαάδ; A = ἐν μηνὶ Βούλ; p. = בירחא באול תשרי אחרי, ist jedenfalls Doppelübersetzung; in S. findet sich nur תשרין אחרי (Field, Anm. 68).

Cap. VII.

3 (Sw. 40). הַטּוּר (M.); A. B. = ὁ στίχος; p. S. = לסדרא (Field, Anm. 5).

Cap. X.

8. תָּמִיד (M.); A. B. = δι' ὅλου; p. S. אמינאית = διὰ παντός [conf. Exodus XXV, 30 (Sw. 29), XXVII, 20 (in A. B. und p.)]. Field, Anm. 6.

12. וְכִנֹּרוֹת וּנְבָלִים (M.); A. = καὶ κινύρας καὶ νάβλας, B. = καὶ νάβλας καὶ κινύρας; p. = וקיתרא וכנרא; S. nur umgestellt וכנרא וקיתרא; Field, Anm. 11.

Cap. XI.

4. הִטּוּ (M.); A. B. ἐξέκλιναν; p. = אסטיין (Vers 2. 3. צלי, נצלון; S. = אסטי (so auch 2. 3. אסטי, נסטין). Field, Anm. 6.

7. בָּמָה (M.) ὑψηλόν = A. B.; p. und S. עלתא βωμόν (conf. XII, 32 p. = רמתא, dagegen in margine ס עלותא = S.) Field, Anm. 10.

25 (Sw. 22). וַיָּקָץ (M.); A. B. καὶ ἐβαρυθύμησεν; p. und S. = ואעיק Field bemerkt «Syro-hex. vertit .... h. e et contristavit (ἐλύπησε) (Israelem). Anm. 29.

Die Beachtung des bisher Ausgeführten ist für die Textvergleichung von A. (bezw. B.) und p. schon deshalb von höchster Bedeutung, weil wir einerseits davor gewahrt bleiben sollen, Abweichungen in dem Texte, den p. uns darbietet, fälschlich als begründet in der griechischen Vorlage von p. zu finden, sowie andererseits das Vorhandensein wirklicher Varianten (siehe weiter unten) zwischen p. und A. uns erklärlich wird und von dem zu fassenden Urteil über den Ursprung der Textgestalt in A. uns nicht abschrecken kann. Nun aber ist es aus denselben Gründen noch erforderlich, daſs wir uns Klarheit darüber verschaffen, inwieweit die Verschiedenheit des syrischen und griechischen Idioms uns bei der Vergleichung Schranken auferlegt und auch diejenigen Lesarten ausscheiden, welche nur im Wesen der griechischen Handschriften begründet sind und daher zu den Varianten im eigentlichen Sinne nicht gezählt werden können.

Es ist selbstverständlich, daſs uns oft, da die verschiedenen Sprachen einander nicht decken, ihre Ausdrucksmittel verschiedentlicher Art sind, bei Differenzen zwischen A. und B. eine Entscheidung durch p. für die Lesart einer dieser beiden Handschriften nicht möglich sein kann.

[Bei der nun folgenden Anführung der hierher gehörigen Fälle, die soweit als möglich Vollständigkeit anstrebt, werden die B. angehörigen Lesarten vor der Klammer (]), die A. angehörigen hinter derselben ihren Platz finden.]

Wir können für die griechische Vorlage von p. die Lesart nicht sicher feststellen, wo A. und B. synonyme Wörter gebrauchen (vgl. II, 35_n; XX, (G. XXI) 27; XXI (XX) 18 ἀπαντήν] ἀπάντησιν; XVIII, 6 συναντήν] συνάντησιν; II, 37 ἐξόδου] ἐξοδίας (Herodot, Polybius, Strabo); II, 44 οἶδας] ἔγνως; X, 2 χρυσόν (Acc.)] χρυσίον; XI, 41 ῥημάτων] λόγων; XVII, 2 ῥῆμα] λόγος; XI, 15 στρατείας (fehlerhaft

für στρατιᾶς, so liest Ed. Sixtina] δυνάμεως; XVII, 19 ἀνήνεγκεν] ἀνήγαγεν; XVIII, 5 γῆν] παιδίον (πεδίον); XX (XXI) 22 ἀναβαίνει] ἄνεισιν, 12 ὅτε] ὡς, 31 δή] οὖν; XXI (XX), 2 ἄλλαγμα] ἀντάλλαγμα); — hierher dürften Differenzen zwischen A. und B. gehören hinsichtlich des Gebrauchs der (folgenden) Pronomina II, 4, IX, 4, XI, 38 ἐμοῦ] μου; III, 5 σαυτῷ] σεαυτῷ; IX, 9 αὐτῷ] ἑαυτῷ (XVIII, 43 ebenso); X, 9 αὐτῶν] ἑαυτῶν; XI, 16 ὅτου] οὗ; XIII, 4 αὐτόν] ἑαυτόν; XIII, 30, XVIII, 42 (2×), XXI (XX) 16 ἑαυτοῦ] αὐτοῦ; XIV, 29, XV, 7, 31, XVI, 5 ἅ] ὅσα; XVII, 13 ἐμοί] μοι; XXII, 11 ἑαυτῷ] αὐτῷ; — nicht minder gilt dies, wo A. und B. hinsichtlich der mit Praepositionen zusammengesetzten Verba von einander abweichen, da p. hier sowohl als auch in den früheren Fällen sich stets desselben Ausdruckes für die verschiedenen griech. bedient (vgl. II, 33 ἐπεστράφη] ἀπεστράφη, 41 ἀπέστρεψεν] ἐπέστρεψεν; XIII, 11 ἐπέστρεψαν] ἀπέστρεψαν; XVIII, 37 ἔστρεψας] ἐπέστρεψας, 44 ἀπέστρεψεν] ἐπέστρεψεν; XX (XXI) 9 ἐπέστρεψαν] ἀνέστρεψαν (in allen diesen Fällen gebraucht p. הפך); III, 19 ἐπεκοιμήθη] ἐκοιμήθη; IV, 3 ὑπομιμνήσκων] ἀναμιμνήσκων; V, 8 (M. 22) ἀπέσταλκας] ἐπέσταλκας; VI, 33 (35) ἐκκεκολαμμένα] εἰσκεκο.; XII, 33 ἀνέβη] ἐπέβη; XIII, 2 θύσει] ἐπιθύσει; 12 ἐλθών] ἐξελθών; XVIII, 7 ἦλθεν] ἀπῆλθεν; XVIII, 13 ἀπηγγέλη] ἀνηγγέλη, 20 ἐπισυνήγαγεν] συνήγαγεν; XIX, 20 κατέδραμεν] ἐπέδραμεν; XXI (XX) 10 ἐνκαθίσατε] καθίσατε, 24 φάγονται] καταφάγονται; XXII, 16 ἐξορκίζω] ὁρκίζω, 34 ἐπέτεινεν] ἐνέτεινεν, 46 ἐνγεγραμμένα] γεγραμμένα; XI, 16 ἐνεκάθητο] ἐκάθητο — hierher gehören auch Verschiedenheiten hinsichtlich der Anwendung von Praepositionen IV, 29 (M. V, 31) ὑπὲρ] περί; X, 3 παρά] ὑπό; XIII, 3 ἐπ' αὐτῷ] ἐν αὐτῷ; p. = עלוהי, 31 ἐν αὐτῷ] παρ' αὐτοῦ; p. = בה (in den letzten beiden Fällen würde p. für B. sprechen); XVI, 5 ἐν βιβλίῳ] ἐπὶ βιβλίῳ, 20 ἐν βιβλίῳ] ἐπὶ βιβλίου; XVI, 7 ἐπὶ Βαασά] περὶ B.; XX (XXI) 33 ἀπό] ἐκ.

Versagt ist uns ferner eine sichere Entscheidung für

die Lesarten in A. oder B., wo diese Handschriften von einander abweichen hinsichtlich des Genus (vgl. I, 33 τὴν Γειών] τὸν Γιών; V, 24 (28) ἀλασσόμενοι, ἀλασσόμεναι; XI, 22 (25) τῇ Ἐδώμ] τῷ Ἐ.; XII, 4 τὸν κλοιόν] τὸ κ.; XIII, 13 (bis) τὸν ὄνον] τὴν ὄνον; XVIII, 2 ἡ λιμός (dorisch conf. Rosenmüller: Commentationes Theologicae Leipzig 1825 pag. 120, 143 Abh. von Plank «De vera natura atque indole orationis graecae N. T. commentatio; Winer, Grammatik des neutesttam. Sprachidioms, IV. Aufl. Leipzig 1836, pag. 62)] ὁ λιμός; XX (XXI) 25 τὸν ἵππον] τὴν ἵππον; — des Numerus, da Lagarde in Ermangelung syrischer Schrift (G. G. N. Jahrg. 1890 Nr. 13, Klein. Mitteilungen pag. 431) sich für p. der hebräischen bediente und die Pluralpunkte (Sejame, Ribbuj) nicht anwendete [1]) [vgl. Cap. VI, 11 (6) διάστημα] διαστήματα; XI, 33 τοῖς Χαμώς] τῷ Χ.; XV, 19 δῶρα] δῶρον; XVIII, 13 ἄρτοις] ἄρτῳ; XIX, 14 ἐν ῥομφαίᾳ] αίαις, 21 τὰ ζεῦγη] τὸ ζεῦγος; XVII, 13 ἐπ' ἐσχάτου] ἐπ' ἐσχάτων; XX (XXI) 23 κοιλάδος] άδων; dagegen entspricht XVIII, 9, XXII, 15 χεῖρα] χεῖρας אידא in p. dem Singular in B.], hinsichtlich der Tempora und Modi, insbes. des Aorist und Perfectum, die von p. nicht unterschieden werden (vgl. I, 6 ἀπεκώλυσεν] υεν; III, 13 δέδωκα] ἔδωκα; II, 30 ἐκπορεύομαι] ἐκπορεύσομαι; VI, 12 (7) ἠκούσθη] ἤκουσται; II, 3 (ἵνα) συνήσεις] συνίῃς; IX, 3 ἡγίακα] ἡγίασα; X, 21 λογιζόμενον] λογισμένον; XV, 24 βασιλεύει] ἐβασίλευσεν; XVIII, 9 δίδως] δώσεις; XVII, 9 πορεύου] πορεύθητει; XVII, 12 ἔστιν] ἔσται; XIX, 10. 14 ἐζήλωκα] ἐζήλωσα; XVIII, 10 ἀπέστειλεν] ἀπέσταλκεν; XX (XXI) 6 ἀποστελῶ] ἀποστέλλω;

---

[1]) Kurz vor dem Druck war mir eine Einsicht in das neuerdings von Alfred Rahlfs veröffentlichte Werk «Bibliothecae Syriacae A Paulo de Lagarde Collectae Quae Ad Philologiam Sacram Pertinent Göttingen 1892» möglich. Hier liegt p. in syrischen Typen vor und die Pluralpunkte sind vorhanden. Es stimmt nun p. in Cap. VI, 11 (6), XV, 19, XVII, 13, XVIII, 13, XIX, 14. 21, XX (XXI) 23 mit B., XI, 33 mit A. überein.

λέγε] εἶπον; XXII, 28 λελάληκεν] ἐλάλησεν; XIII, 18 ἐπίστρεψον] ἔψαι, φαγέτω] φάγεται, πιέτω] πίεται; XVIII, 5 εὕρωμεν] εὕρομεν; XX (XXI), 32 ζησάτω] ζήτω; XII, 28 ἱκανούσθω] ἱκανοῦσθαι; XVIII, 25 ἐπικαλέσασθε] ἐπικαλεῖσθαι; XXII, 4 ἀναβήσῃ] ἀνάβηθι . . . . . verschiedener griechischer Konstruktionen vgl. IV, 30 (V 14) ἤκουσαν τῆς σοφίας] τὴν σοφίαν; XII, 23 βασιλεῖ] βασιλέα; XVI, 15 τὴν τῶν ἀλλοφύλων] τῇ τῶν ἀλλυφύλων, 31 βασιλέως] βασιλεύς; VIII, 63 τὰς θυσίας τῶν εἰρηνικῶν ὧν] ἅς; IX, 1 συνετέλεσεν οἰκοδομεῖν] συν. οἰκοδομῶν, verschiedener Partikeln und Konjunktionen. Wir können z. B. nicht wissen, ob p. Cap. II, 3 ὅσα ἄν (B.) oder ὅσα (A.) gelesen (conf. Skat Roerdam a. a. O. pag. 5 Conjunctio ἄν nunquam vertitur; אן in p. = ἐάν conf. weiter pag. 141 Zeile 1), ob Cap. XII, 24 οὐδέ (B.) oder οὐδὲ μή, Cap, XIII, 17 μή (B.) oder οὐ μή (A.) in ihrer Vorlage gestanden. (conf. Skat Roerdam ibid. «Duas vel tres particulas negativas quae Graece negationem augent, quasi una esset, vertit.)

Wie wenig sicher unser Urteil darüber endlich ist, ob p. den Artikel gelesen oder nicht, erkennen wir aus dem Versuch Skat Roerdam's, Regeln dafür aufzustellen a. a. O. pag. 16—27.

A. liest den Artikel, während B. ihn nicht hat Cap. I, 10. 23; II, 3. 4. 12. 29. 33. 43; III, 21; IV, 20 (V, 7). 27 (V, 11); VII, 39 (2), 44 (7); IX, 2. 9; XI, 36; XII, 1. 28; XIV, 27; XVI, 13, 28; XVII, 18; XVIII, 5; XIX, 8. 13; XX (XXI) 2. 29; XXI (XX) 4. 5. 12; XXII, 6. 7. 9. 18. 19; dagegen hat A. ihn nicht gegenüber B. I, 30; II, 26. 35l. 39. 43; III, 6; IV, 22 (V, 2); V, 3 (17); VI, 6 (2); IX, 8; XI, 3. (4). 26. 28. 36. 38; XIII, 6. 16. 28; XV, 14. 18 (bis) XVI, 19. 31; XVII, 2. 14; XVIII, 12. 42; XIX, 15; XX (XXI) 19. 27. 28; XXII, 34. Diese Fälle sind später nicht berücksichtigt worden, wenn auch oft vielleicht sicher p. mit A. als übereinstimmend zu denken ist; dagegen ist XVI, 21; XX (XXI) 3. 5, wo nach Skat Roerdam (a. a. O.

pag. 17, § 13, 1) p. sicher den Artikel in Uebereinstimmung mit A. gelesen hat, beachtet worden.

Im Wesen der griechischen Handschriften begründet und daher als Varianten zwischen A. und B. nicht zu zählen ist zuvörderst eine nicht geringe Anzahl von Lücken in A., die durch Homoeoteleuton (bezw. Homoeoarkton) veranlaſst sind. (Sie mögen hier aufgezählt werden.)

Cap. II, 32:
ἀρχιστράτηγον: > Ἰσραὴλ καὶ τὸν Ἀμεσσὰ τὸν Ἰέθερ ἀρχιστράτηγον.

II, 35 d:
χιλιάδες: > αἴροντες ἄρσιν καὶ ὀγδοήκοντα χιλιάδες.

VI, 12 (7):
ἐν τῷ οἴκῳ: > ἐν τῷ οἰκοδομεῖσθαι.

IX, 9:
αὐτοῖς: > καὶ ἐδούλευσαν αὐτοῖς.

IX, 11:
καὶ ἐν ξύλοις πευκίνοις >: καὶ ἐν.

11:
τῇ: > γῇ τῇ.

X, 19. 20:
λέοντες: > ἑστηκότες παρὰ τὰς χεῖρας. 20: καὶ δώδεκα λέοντες.

33 (29):
ἀργυρίου: > καὶ ἵππος ἀντὶ πεντήκοντα ἀργυρίου. Nach ἀντί steht in p. ⋇ ἑκατὸν˂.

XI, 20:
ἐν μέσῳ υἱῶν Φαραώ: > καὶ ἦν Γανηβὰθ ἐν μέσῳ υἱῶν Φαραώ. Nach Γανηβὰθ in p. ⋇ Ἀ. ἐν οἴκῳ Φαραώ˂.

XII, 2: (= B. XI, 43 zw. a und b eingeschoben) καὶ ἐκάθητο Ἱεροβοάμ ἐν Αἰγύπτῳ ÷ καὶ κατευθύνει καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πόλιν αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν Σαριρὰ τὴν ἐν ὄρει Ἐφραΐμ >: καὶ ἐπέστρεψεν Ἱεροβοάμ ἐξ Αἰγύπτου˂. So

nach p. herzustellen conf. Field's Hexapla pag. 620. [B. liest καὶ ἐκάθητο ἐν Αἰγύπτῳ, κατευθύνειν· καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πόλιν αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν Σαρειρὰ τὴν ἐν ὄρει Ἐφράιμ.]
XIII, 2:
ἐπὶ σέ (2^{0}): > καὶ ὀστᾶ ἀνθρώπων καύσει ἐπὶ σέ·
16: μετὰ σοῦ: > ※ οὐδὲ ἐλθεῖν μετὰ σοῦ↙. Darauf folgt οὐδέ. (Diese Lücke findet sich in A. und B.)
18: σεαυτὸν: > εἰς τὸν.
28. 29: τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ· > καὶ οὐ συνέτριψεν τὸν ὄνον· (29) καὶ ἦρεν ὁ προφήτης τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ.
XV, 18:
αὐτοῦ: > καὶ ἐξαπέστειλεν ※ αὐτούς↙.
29. 30: B. liest Vers 29 καὶ οὐχ ὑπελίπετο πᾶσαν πνοὴν τοῦ Ἰεροβοάμ, ἕως τοῦ ἐξολεθρεῦσαι αὐτόν; A. dagegen ἕως οὗ ἐξολοθρεῦσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ὑπελείπετο πᾶσαν πνοὴν τοῦ Ἰεροβοάμ und dadurch erklärt sich die folgende Lücke in A. Ἰεροβοάμ: > κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου ὃ ἐλάλησεν ἐν χειρὶ δούλου Ἀχειὰ τοῦ Σηλωνείτου 30 περὶ τῶν ἁμαρτιῶν Ἰεροβοάμ.
XVI, 7:
Βαασά: > καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ πᾶσαν.
XVI, 22:
Θαμνεί: > υἱοῦ Γωνάθ· καὶ ἀπέθανεν Θαμνεί.
XVII, 5: ※ Ἀ καὶ ἐπορεύθη↙ (fehlt in B.) καὶ ἐποίησεν: > Ἠλειού κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου ※ Ἀ. Σ. Θ καὶ ἐπορεύθη↙ (fehlt in B.). (Sodann folgt in A. und B. καὶ ἐκάθισεν).
XVIII, 16. 17: (Für XVIII, 37 conf. später.)
16: Ἠλειού: > 17 καὶ ἐγένετο ὡς εἶδεν Ἀχαὰβ τὸν Ἠλειού.
23: καὶ ἐπιθέτωσαν ἐπὶ τῶν ξύλων >: καί.
39: κύριος ※ Ἀ. Σ. αὐτός↙ ἐστιν ὁ θεὸς: > ※ κύριος↙ αὐτός (※) ἐστιν↙ ὁ θεός; so nach p. conf. Field, Hexapla pag. 635 u. weiter unten.
XIX, 17:
Εἰού: > καὶ τὸν σωζόμενον ἐκ ῥομφαίας Εἰού.

20: τὸν πατέρα μου: > ⋇ καὶ τὴν μητέρα μου(↙).
XX (B. XXI) 20:
ἕκαστος τὸν παρ' αὐτοῦ: > καὶ ἐδευτέρωσεν ἕκαστος τὸν παρ' αὐτοῦ. Diese Lücke hat sowohl A. als auch p.
36. 37:
36: καὶ ἐπάταξεν αὐτόν: > 37: καὶ εὑρίσκει ἄνθρωπον ἄλλον καὶ εἶπεν πάταξόν με δή· καὶ ἐπάταξεν αὐτόν.
XXI (XX):
27: σάκκον 1⁰: > ἐπὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐνήστευσεν· καὶ περιεβάλετο σάκκον.
29: ἀπὸ προσώπου μου: > ⋇ ἀνθ' ὧν ἐθορυβήθη ἀπὸ προσώπου μου. B. om. conf. Field, Hexapla pag. 642 (34) u. weiter unten.
XXII:
20: οὗτος οὕτως: > καὶ οὗτος οὕτως.

Zweifelhaft ist es ob Cap. XVI, 11 die Worte καὶ ἐγενήθη ἐν τῷ βασιλεῦσαι αὐτόν durch Homoeoteleuton fehlen oder etwa durch die Aehnlichkeit der vorhergehenden oder nachfolgenden Worte, oder ob diese Lücke als Variante aufzufassen ist. Vorher steht ἀντ' αὐτοῦ (Schlufs von Vers 10) und auf αὐτόν folgt ἐν τῷ καθίσαι αὐτόν.

Neben diesen Auslassungen weist A. an 24 Stellen und zwar gegen M., B. und p. alleinstehend Lesarten auf, die wohl am leichtesten als in den Text aufgenommene Randglossen zu erklären sind.

Cap. I, 24 'Αδωνείας] + σὺ Grabe rechnet dies zu den Fehlern in seiner Vorrede. Ueber diese weiter unten.
I, 48: ἔδωκεν] + μοι.
II, 13: αὐτῇ] + αὐτήν.
III, 6: ἔλεος 2⁰ 20] + σοῦ.
VI, 17 (16): ἐδάφους] + τοῦ οἴκου.
X, 19: αὐτοῦ (B.) + χεῖρες (A.) p.] + ἐπὶ τοῦ θρόνου.
XI, 13: βασιλείαν] + ὅλην (vorher steht ὅλην τὴν. Grabe zählt dies ebenfalls als Fehler auf).
XI, 33: ἐπορεύθη] + ἐνώπιον κυρίου.

XII, 14 : καὶ ἐλάλησεν πρὸς αὐτούς] + καὶ συνελάλησεν πρὸς αὐτούς (Doppelübersetzung).
XV, 22 : παντὶ] + τῷ λαῷ (es folgt Ἰούδᾳ).
XVI, 16 : στρατίας B. fälschlich für στρατιᾶς so A. und Ed. Sixtina] + ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (auch dies findet sich bei Grabe als Fehler angegeben).
(XVIII, 21 liest A. nach Grabe und Tischendorf's Ausgabe ὑμεῖς χωλανεῖτε] + ὑμεῖς. In Swete's Ausgabe fehlt das ὑμεῖς 2⁰.)
XVIII, 10 : ἀπέστειλεν B. (ἀπέσταλκεν A.)] + με.
37 ; ὁ θεός] + μόνος.
XIX, 15 : χρίσεις B. (χρήσεις A.)] + ἐκεῖ.
XX (B. XXI), 19 : ἐξελθάτωσαν] + τὰ παιδάρια (Fehler nach Grabe).
33 : Ἀδέρ] + λέγει.
ἅρμα] + πρὸς αὐτόν (Fehler nach Grabe).
4 : ἐλάλησας] + μοι.
5 : εἶπον B. (εἶπαν A.)] + πρὸς αὐτόν.
23 : ὀρέων] + κύριος ὁ (θεός folgt).
XXI (B. XX), 5 : καὶ εἰσῆλθεν Ἰεζάβελ ἡ γυνὴ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν] + καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτόν (Doppelübersetzung).
6 : πατέρων μου] + σοι.
25 : ματαίως] + ἐπράθη.
XXII, 36 : γῆν] + ἀποτρεχέτω.

In Grabe's Ausgabe finden sich unter dem Titel «Sphalmata codicis Alexandrini» (Band II Prolegomena) wie zu den anderen Büchern, so auch zu III Regum eine nicht unbeträchtliche Anzahl von offenbaren Fehlern in A. verzeichet. Da dieses Verzeichnis noch einiger Ergänzung bedarf, soll hier der Vollständigkeit halber nebst Grabe's Angaben aufgeführt werden, was nach unserem Dafürhalten hinzuzufügen ist. Letzteres in Klammern.

Cap. I.

4. νενεάνις (für νεᾶνις Dittographie).

9. ἐθύασεν (— ἐθυσίασεν).
19. τοῦ υἱούς (— τοὺς υἱούς).
24. σὺ.
25. βασιλεὺς 'Αδωνειού A. B.
27. verba τοῦ κυρίου μου τοῦ βασιλέως γέγονεν τὸ ῥῆμα bis sunt scripta.
45. κουσατε — ἣν ἠκούσατε.
(45.) ἔχρισεν — ἔχρισαν).
47. εὐλόγησεν — εὐλογῆσαι.
51. καὶ ἀνηγγέλη — θυσιαστηρίου bis scripta.

Cap. II.

3. τορυεσθαι — πορεύεσθαι
(5. υιος αρουιας — υἱὸς Σαρουίας).
τοῦ ἐν — τῷ ἐν.
(14. εἶπον — εἶπεν).
15. βασιλεία — βασιλέα.
(23. ευχης — ψυχῆς).
30. ἐλάληκεν — λελάληκεν.
(45. αιτοιμος — ἔσται ἕτοιμος).
(46. υιω — τῷ).

Cap. III.

1. Ἰημλ — Ἰλημ.
(4. λιαν — χιλίαν).
22. ἐλάλησας — ἐλάλησαν.
(26. αὐτόν — αὐτό nach παιδίον).

Cap. IV.

13. υκου — υἱοῦ.
21 (M. V, 8) τον ἄχυρον — τὸ ἄχυρον.
22 (V, 2) σιμεδάλεως — σεμιδάλεως.
24 (V, 4) ἡμερῶν — μερῶν.
26 (V, 6) (B.‸ dag. conf. II, 46 i. Sw.) τοκαδεο — τοκάδες.
30. vox ἀνθρώπων bis scripta.

Cap. V.

6 (20). δουλευσω — σου δώσω.

Cap. VI.

(26 (27). ἥπτετο — ἥπτοντο).

Cap. VII.

3 (B. 40). ἐτάφνωσε — ἐφάτνωσε.
14 (B. 2). υἱοῦ — υἱόν.
(— τιμιος — Τύριος.)
12 (B. 49). κυκλω(ς)στρισεπιχοι [1]) (Sw.) — τρεῖς στίχοι).

Cap. IX.

5. ηκουμενος — ἡγούμενος.
7. comma καὶ ἐξαρῶ — ἔδωκα αὐτοῖς bis scriptum.
— σου — μου.
(13. αὐτά — αὐτάς auf πόλεις sich beziehend).

Zu 19 bemerkt Grabe «ἃς prius scriptum fuit pro αἳ sed error correctus videtur.» In unserer Ausg. steht αἵ.

27. θαλανσαν (Sw. B. I Appendix pag. 875) — θάλασσαν.
28. ἔλαβεν — ἔλαβον.

Cap. X.

11. ξυλοπελεκητα conf. Neste Collationen pag. 42. In Swete fälschlich bei 12 angeführt) — ξύλα πελεκητά.
13. αὐτῷ — αὐτῇ.
14. τοῦ Σαλωμών — τῷ Σ.
18. δοκίμου — δοκίμῳ.
(19. θρόνου — τόπου).
21. Λαβάνῳ — Λιβάνῳ.
32 (M. 28). ἔξοδον — ἔξοδος.
(— Θεκου εεμ'ποροι — Θεκοῦε ἔμποροι).
Daher später Θεκουεεμ — Θεκοῦε).

Cap. XI.

(2. αὐτῶν — ὑμῶν).
(10. ἐντειλαμένου — ἐντειλαμένῳ).
13. + ὅλην.
21. 40. ἐν Αἰγύπτου — ἐν Αἰγύπτῳ.

---

[1]) στρισεπιχοι nach Nestle Collat. p. 41.

24. ἐν αὐτόν — ἐν αὐτῷ.
30. αὐτά — αὐτό.
(31. ῥήγματα — σκῆπτρα.)
(33. υἱῷ — υἱῶν.)
(38. τοῖς ὁδοῖς — ταῖς ὁ.)
ἕως σου — ἕως οὗ.

Cap. XII.

2. του τον loco τοῦ.
(6. βούλεσθαι — βουλεύεσθε.)
8. σοῦ αὐτοῦ — αὐτοῦ 2°.

Cap. XIII.

2. υιερεῖς — ἱερεῖς.
7. αριστη — ἀρίστησον.
(11. ερχον και — ἔρχονται.)
12. πρὸς αὐτόν — π. αὐτούς.
25. εχονομα — ἐχόμενα.
(καὶ εἰσῆλθεν καὶ ἐλάλησεν — καὶ εἰσῆλθον καὶ ἐλάλησαν.)
28. ερρεν — εὗρεν.
(30. ἐκόψατο — ἐκόψαντο.)

Cap. XIV.

Zu Vers 1 giebt Grabe ηρρωσησησεν bezw. ηρρωστηστησεν als Fehler an, während unsere Ausgaben ἠρρώστησεν bieten.
(22. αὐτοῦ — αὐτῶν 1°.)
(23. ὑψηλοῦ — ὑψηλόν.)

Cap. XV.

20. ουκου — οἴκου.
(16. αὐτοῦ — αὐτῶν.)
(34. υἱὸς Ναβὰτ — υἱοῦ Ν.)

Cap. XVI.

16. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.
22. ὁ Ἰωρὰμ ἀδελφός — I. ὁ. ἀδ. ?
27. δυναστιαι (ῆν) — δυναστεία.

31. βασιλεύς — βασιλέως.
(32. ἐνώπιον — ἐν οἴκῳ.)
(ὧν — ὄν.)

Cap. XVII.

19. σοι — σου.
21. αὐτός — αὐτοῦ.
(19. ἐκοίμησεν — ἐκοίμισεν.)
23. αὐτόν 1⁰ (A. B.) — αὐτό.

Cap. XVIII.

2. τῷ ὀφθῆναι — τοῦ ο.
18. καταλειμμάνειν — καταλιμπάνειν B.
26. εκασον — ἐπάκουσον 1⁰.
(26. ἔλαβεν — ἔλαβον.)
(18. ἐπορεύθη — ἐπορεύθης.)
(36. Ἰακώβ — Ἰσραήλ.)
46. Ἰεζάβελ — Ἰσραήλ (B.).
Grabe sagt loco Ἰεζραελ. Ed. Sixtina liest Ἰεζραήλ.

Cap. XIX.

3. τὴν — γῆν.
16. Ἠιού — Ἰηού Grabe B. (Swete u. Nestle) = Εἰού.
(15. χρήσεις — χρίσεις.)

Cap. XX (XXI B.).

19. καὶ ante μὴ ἐξελθάτωσαν bis exaravit.
τὰ παιδάρια. confer. früher pag. 37.
25. ἄκουσεν — ἤκουσεν.
31. σχονία — σχοινία.
33. εἶπεν — εἶπον.
πρὸς αὐτόν. conf. pag. 37.
(34. Δαμασκω — διαθήκη.)
41. αὐτῶν — αὐτοῦ.
(21. Συρίας — Ἰσραήλ.)

Cap. XXI (XX B.).

Zu 5 καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτόν und 6 σοι conf. pag. 37.
19. ἐκληρονόμησα — ἐκληρονόμησας.

(26. ὢν — ὃν.)
(27. ου — ὡς.)

Cap. XXII.

(10. ἐκάθητο — ἐκάθηντο.)
(14. ἐάν — ἃ ἄν.)
13. καινου — γίνου.
8. 9. Ἰεμαα — Ἰεμλά.

17. ἐν ειρηνην — ἐν εἰρήνῃ. Grabe führt diesen Fehler auch für Vers 7 an, während unsere Ausgaben ihn nicht aufweisen; jedenfalls ein Druckfehler bei Grabe.

19. στρα — στρατιά Gr. (B. Sw. στρατεία). (Sw. Bd. I Appendix 826.)

(27. ἐπιστρέψωμεν — ἐπιστρέψαι με.)
30. συγκαλυψο — συνκαλύψομαι.
31. ἀλλ' ην — ἀλλ' ἤ.
(33. ἐγένοντο — ἐγένετο.)
(32. τῶν Ιωσαφατ — τὸν Ἰ. von εἶδον abhängig.)
39. ἐν βιβλίου — ἐν βιβλίῳ.
42. Ἰωσαφ' — Ἰωσαφάθ.
52. επτακαι δεκα· του — ἑπτακαιδεκάτῳ.

Im Gegensatz zu den hier angeführten Fehlern in A., deren Verbesserung B. uns an die Hand giebt, dürfte an 3 Stellen B., die später nicht erwähnt werden, B. durch A. zu verbessern sein; so ist Cap. V, 14 (28) χιλιάδας zu lesen für χιλιάδες, VI, 20 (21) 1⁰. 2⁰, XVII, 23 (2⁰) αὐτό für αὐτόν; was sonst noch in B. offenbar als Fehler anzusehen ist, wird theils im einzelnen bei der Untersuchung ersichtlich sein, theils bei der für später geplanten Untersuchung des Lucian, der Vet. Latina und der Varianten bei Holmes eingehender berücksichtigt werden.

Angesichts der Art der hier aufgezählten Fehler leuchtet es wohl jedem ein, wie verdienstvoll es wäre, wenn dem Wunsche Nestle's (L. C. Bl. Jahrg. 1888, Nr. 2 Sp. 41 f.,

1892, Nr. 9, Sp. 273/74) Rechnung getragen würde und in dem noch zu erwartenden dritten Bande der Ausgabe Swete's «anhangsweise einmal versucht würde, die Stellen zusammenzutragen, die fraglos durch Schreibfehler entstellt sind und deren Korrektur absolut sicher ist, ... gleichsam als weitere nützliche Vorarbeit für die von der Universität Cambridge geplante definitive Septuaginta-Ausgabe».

In gleicher Weise wie die eben angeführten Lücken, Glossen und Fehler in A. sind schliefslich auch orthographische (grammatische) und dialektische Verschiedenheiten zwischen B. und A. bei der folgenden Vergleichung als Varianten nicht in Betracht zu ziehen. Wir bemerken in dieser Beziehung Differenzen bezüglich der Vornahme oder Unterlassung der Elision, Assimilation, Reduplikation, Krasis, des Augmentes und der irregulären Setzung des ν ἐφελκυστικόν, A. zeigt eine besondere Vorliebe für Itacismen, für jonische und alexandrinische Formen, worauf bereits in Grabe's Aus-gabe (Prolegomena Cap. I Propositio XII, § 44) hingewiesen ist. In letzterer finden wir Prol. Cap. II, § 8, 9, 10 eine längere Auseinandersetzung bezüglich der Eigenheiten des Alexandrinus in der Schreibung und eine durch Beispiele aus den verschiedenen Büchern (des II. Bandes) illustrierte Einteilung. [Permutatae vocales (α et ε, ε et η, ε et ι, η et ι, υ et η, ο et ω) — Permutatae vocales et diphtongi (αι et ε, ει et ε, ει et ι, ω et οι) — Duplicatae consonae — Loco duplicatarum simplex consona — Consonantes adjectae (γ, κ et ν) — Consonantes permutatae (κ et χ, τ et ϑ, γ et κ)].

Dieser Hinweis dürfte genügen. Doch da vielleicht manchem das Auseinandergehen des Vaticanus und Alexandrinus in dieser Hinsicht interessant sein könnte, so soll hier eine möglichst vollständige Aufzählung dieser Lesarten für III Regum folgen (das ν ἐφελκυστικόν soll nicht hierbei berücksichtigt werden). Selbstverständlich wird hierbei

auch Nestle's Appendix (Ax) in Swete's Ausgabe pag. 825/826 verwertet.

Cap. I.

B. A.

1. ἐθερμαίνετο] ἐθερμένετο (Ax.).

2. εἶπον] εἶπαν; ebenso XVIII, 24. 34; XX (XXI), 5. 39 (conf. Sturz, De dialecto Macedonica et Alexandrina Leipzig 1808, pag. 61).

38. ἐπεκάθισαν] ἐπεκάθεισαν.

45. βασιλέαν A. (B.^).

Cap. II.

3. ἐντείλωμαι] ἐντείλωμε.

4. (ἵνα) στήσῃ] στήσει.

ἐξολοθρευθήσεται] ἐξολεθρευθήσεται; XV, 29 ἐξολεθρεῦσαι] ἐξολοθρεῦσαι; XXI (XX), 21 ἐξολεθρεύσω] ἐξολοθρεύσω.

8, 35 m. κατηράσατο] κατηρήσατο.

9. ἀθῳώσῃς] ἀθοώσῃς B. A. (Ax.) (35⁰ ebenso).

κατάξεις] κατάξις (Ax.).

29. πέφευγας] πέφυγας.

35. στρατηγείαν] στρατηγίαν.

45. ηὐλογημένος] εὐλογημένος.

Cap. III.

6. ἔλεος] ἔλαιος (Ax.).

8. ἐν μέσῳ] ἐμμέσῳ (Ax.) conf. XI, 20 (Ax.).

9. συνιεῖν] συνιέναι.

17. οἰκοῦμεν] ᾠκοῦμεν conf. VIII, 65 ᾠκοδόμησεν] οἰκοδόμησεν; IX, 10 οἰκοδόμησεν] ᾠκοδόμησεν; XI, 38 οἰκοδόμησα] ᾠκοδόμησα; XI, 16 ἐξωλέθρευσεν] ἐξολέθρευσεν.

Cap. IV.

5. κατεσταμένων] καθεσταμένων.

25 (V, 9). χύμα] χύμμα. 29 (V, 13). ὑσσώπου] ὑσώπου, πετεινῶν] πετινῶν (Ax.).

Cap. VI.

13, (8). ἑλικτή] εἱλικτή. 17 (16). εἴκοσι] εἴκοσει (Ax.). 20 (21). συνκεκλεισμένῳ] συγκεκλισμένῳ (Ax.) B. A. 28 (29). ἐκκολαπτά] ἐκκολαμτά. 32 (34). ἐν] αἰν, πεύκινα] πεύκεινα (Ax.).

Cap. VII.

38 (1). ἔτη] αἴτεσιν. 46 (9). τιμίων] τειμίων (Ax.) (47, 48 item.). 49 (12). κεκολλημένης] κεκολαμμένης, κύκλως A.] κύκλοι B.

Cap. VIII.

63. ἐνεκαίνισεν] ἐνεκένισεν.

Cap. IX.

61 ἀποστραφῆτε] . . . ηται Ax.. φυλάξητε] . . . ται Ax., πορευθῆτε] . . . ηται, δουλεύσητε] . . . εται, προσκυνήσητε] . . . ηται (Ax.) conf. XII, 12 ἀναστράφητε] . . . ηται (Ax.).

7. ἀπορείψω] ἀπορρίψω. 9. δουλείας] δουλίας.

9. ἀντελάβοντο] . . . οντον.

9. ἐγκατέλιπον] . . . ελειπον; (conf. XI, 33 κατέλιπεν] . . . ειπεν, XII, 8 ἐνκατέλιπεν] ἐγκατέλειπεν, XV, 29 ὑπελίπετο] . . . ειπετο, XVII, 16 ἐξέλιπεν] . . . ειπεν, XIX, 10 ἐνκατέλιπον] ἐγκατέλειπον, 14 ἐγκατέλιπον] . . . ειπον, 20 κατέλιπεν] ειπεν).

11. εἴκοσι] εἴχοσι (Ax.), (27. θάλασσαν] θαλανσαν).

Cap. X.

1. βασίλισσα (alexandrinisch conf. Sturz a. a. O. pag. 151—153)] . . . εισσα item 4, 10, 13. ἐν αἰνίγμασιν] αἰν ἐνίγμασιν.

5. λειτουργῶν] λιτ . . . B. A. (Ax.). 6. ἀληθινός] ἀληθεινός (Ax.). 7. ἑωράκασιν] εορ . . . conf. XXI (XX) 29 ἑώρακας] εορακ . . . XXII, 17 ἑώρακα] ἑορ . . . 8. παρεστηκότες] παραστήκοντες, 12 ἐληλύθει] ελε . . . 15 πέραν] πέρα [1]), 29 (26) θήλειαι] θηλε . . . (Ax.).

[1]) conf. Kühner, Ausführliche Grammatik der Griech. Sprache I. Teil, 2. Aufl. Hannover 1868, § 229.

Cap. XI.

2. εἰσελεύσεσθε] . . . αι.

11. διαρρήξω] . . . ησω, 18 ἀνίστανται] . . . αντε (Ax), 27 συνέκλεισεν] . . . ισεν (Ax.), 29 πεδίῳ] παιδ. (Ax.) conf. XVI, 4 (Ax.), 33 βδελύγματι] . . . ατη, 41 οὐκ ἰδού] οὐχ ἴδου B. A. (Ax.).

Cap. XII.

16. ἡμῖν 2°] ὑμῖν, 24. οὐκ ἀναβήσεσθε] . . . εσθαι, οὐδὲ πολεμήσετε] . . . μησαιτε, 27. ἀναφέρειν] . . . ριν (Ax.), 31. ἐφ᾽ ὑψηλῶν] ἐπὶ ὑ . . . conf. XVII, 2 κατὰ ἀνατολάς] κατ᾽ α . . . XVIII, 31 κατ᾽ ἀριθμόν] κατὰ ἀ . . .

Cap. XIII.

1. 25. XXII, 19 εἱστήκει] ἱστ . . ., 28. εἱστήκεισαν] ἱστ . . . 3. ῥήγνυται] ῥυγ . . . (Ax.), 4. συλλάβετε] . . . εται (Ax.), 12. δεικνύουσιν] δικ . . . (Ax.), 25 (XXII. 32. 33) εἶδον] ἴδον, 25. ἐρριμμένον] ἐρι . . . 30. ἀδελφέ αι, 33. ἐγένετο] ἐγείνετο.

Cap. XIV.

28. ᾖρον] . . . αν, ἀπηρείδοντο] . . . ιδοντο (Ax), 29. XV, 23 (Ax.) οὐκ ἰδού] οὐχ ἰδού B. A. (Ax.), 31 θάπτεται] . . . ταιται (Ax.).

Cap. XV.

7. 23. ἐπὶ βιβλίῳ] . . . ιου, 23. δυναστεία] . . . ια (Ax.), γήρως] γήρους (conf. XIV) (von γῆρος conf. Sturz, a. a. O. pag. 155.), 31. βασιλεῦσιν] . . . ευσειν ? 33. (ἐν) ἔτει] αιτει (Ax.), τέσσαρα] τέσσερα (conf. XIX, 8 τεσσεράκοντα] τεσσαρακ.)

Cap. XVI.

5. 20. 27. XXII, 46 οὐκ ἰδού] οὐχί ?

16. ἔπαισεν] ἔπεσεν, 18. προκατείλημπται] . . . ηλημπται.

Cap. XVII.

3. κρύβηθι] . . . ηθει (Ax.), 9 πορεύου] . . . ευθητει, 12 (XIX, 6) καψάκῃ] καμψάκῃ, ξυλάρια] ξυλήρια, 13. ἐξείσεις] . . . σις (Ax.), ἐλαττονώθη] . . . ήθη, 21. τρίς] τρεῖς (ersteres richtig).

Cap. XVIII.

5. (γῆν B.) παιδίον f. πεδίον A., 12. (ἀρεῖ)σε] . . . σαι (Ax.), 13. ἀποκτείνειν] ἀποκτέννειν, 21. χωλανεῖτε] . . . ιτε (Ax.), πορεύεσθε] . . . αι, 25. ἐπιθῆτε] . . . αι, ἐκλέξασθε] . . . αι, 29. προσοχθισμάτων] . . . θεισματ (Ax.), μετάστητε] . . . ται (Ax.), 29 (XIX, 2) καὶ ἐγώ] κἀγά, 30. προσαγάγετε] . . . ται (Ax.), 34. ἐπιχέετε] . . . ται (Ax.), 40. συλλάβετε] . . . ται (Ax.), 38. ἐξέλιξεν] . . . ειξεν, 43 (44). ἑπτάκι] ἑπτάκις (conf. G. Meyer, Griech. Gramm., 2. Aufl., Leipzig 1886, pag. 296 — Anm. nach Baunack, K. Z., 25, 243 — κι ursprünglich, κις Analogiebildung nach δίς, τρίς), 45 ἔκλαεν] ἔκλαιεν.

Cap. XIX.

6. ὀλυρείτης] ὀλυρίτης, 7. ἀνάστα] . . . στηθει, 10 (14) παντοκράτορι] . . . ρορει (Ax.), ὑπολέλειμμαι] . . . λιμμε (Ax.), 11. συνσεισμῷ] συσσ . . . item 12 (Ax.), 14. ὑπολέλιμμαι] . . . λειμμαι B. A. (Ax.).

15. χρίσεις] χρήσεις, 21. ἐλιτούργει B.] ἐλειτούργει B. [a. b] A. (Ax.).

Cap. XX (XXI B.).

6. ἐρευνήσουσιν] ἐραυ . . ., 7. γνῶτε] . . . ται, ἴδετε] . . . ται (Ax.), 10. πεζοῖς] παιζοῖς (Ax.), 15. πᾶν υἱόν (conf. Nestle, Septuagintast. pag. 11)] πάντα υἱόν A., 17 (19) χορῶν] χωρῶν, 25. δύναμιν] . . . μειν (Ax.), 30 (XXII, 25) ταμεῖον] . . . ιειον, 32. ἔθεσαν] ἔθηκαν, 33. ἐσπείσαντο] ἐσπίσαντο (Ax.), 38. τελαμῶνι] ταλαμῶνι, 39. στρατείαν] . . . ιαν, 43. συνκεχυμένος] συγκεχυμένος B. [a. b.] A. (Ax.).

Cap. XXI (XX).

9. νηστείαν] . . . ιαν, 18. καταβέβηκεν] κατέβηκεν, 21. ἐνκαταλελειμμένον] ἐγκατ . . ., 24. πεδίῳ] παιδίῳ (Ax.).

Cap. XXII.

3. ἡμεῖς] . . . ις (Ax.), 6. ὡς] ὥστε, ἐπέχω] . . . ισχω, διδούς] . . . ως, 10. πύλαις] πυλεσιν? 12. ἐπροφήτευων] προεφήτευον (conf. Kühner a. a. O. pag. 516, Anm. 1. 22)

δυνησει] . . . ῃ, 26. λάβετε] . . . ται, 31. πολεμεῖτε] . . . ιται (Ax.), 31. δυσίν ((jonisch) bei Hippokrates, spät attisch und seit Aristoteles in der κοινή Meyer, a. a. O., pag. 374. Kühner, pag. 487)] δύο, 41. ἔτει] ετι (Ax.), 46. δυναστεῖαι] . . . ιαι.

Bei der nun anzustellenden Textvergleichung zum Zwecke der Feststellung des Verhältnisses des Alexandrinus und Vaticanus zur hexaplarischen Recension dürften für eine übersichtliche und geordnete Einteilung des sich darbietenden Beweismaterials die Gesichtspunkte mafsgebend sein, nach denen Origenes bei der Bearbeitung der Septuaginta nach dem hebräischen Original seiner Tage, dem er dieselbe zu conformieren beabsichtigte, verfuhr. Letzterer machte nun sein Verfahren teils äufserlich durch die von den alexandrinischen Grammatikern bereits eingeführten Zeichen, den Obelus und Metobelus (÷ ⅄) bezw. den Asteriskus nnd Metobelus (※ — ⅄) — womit er einerseits das Ueberschüssige des griechischen gegenüber dem hebräischen Texte andererseits seine eigenen Ergänzungen der Defekte des Griechen gegenüber dem Hebräer aus anderen Uebersetzungen bezeichnete — kenntlich[1]), teils verfuhr er in seinen oft durchgreifenden Verbesserungen, besonders bezüglich der Anordnung der äufseren Textgestalt, der Wortstellung und der Eigennamen stillschweigend, ohne seine Aenderungen des ihm vorliegenden von M. abweichenden griech. Textes äufserlich anzuzeigen. Hiernach teilt sich der für die zu lösende Aufgabe zu Gebote stehende Stoff, sachgemäfs in zwei Teile, von denen der erste die mit hexaplarischen Zeichen versehenen Lesarten in p., insofern sie A. bezw. B. aufweist oder nicht, der zweite die sonstige (in A. mit p. gegen B. übereinstimmende) Textgestalt behandelt.

---

[1]) Lemniscus und Hypolemniscus kommen für uns hier nicht in Betracht.

1. Die in p. mit hexaplarischen Zeichen versehenen Lesarten.

Da Field die mit Obelen oder Asterisken von Origenes bezeichneten Stellen in seinen Hexaplafragmenten unter steter Berücksichtigung der Syro-Hexaplaris (in seinem kritischen Apparat) anführt, so hedarf dieser erste Teil nicht der besonderen Textangabe dieser syrischen Uebersetzung. Daher soll p. nur in zweifelhaften Fällen oder wo durch eine möglichst sorgfältige Nachprüfung des von Lagarde edierten Textes Abweichungen von den Angaben Field's bemerkt wurden, besonders berücksichtigt werden.

a) Obelen.

Die Zahl der durch p. bezeugten Lesarten in III Regum, welche Origenes mit dem Obelus versehen hat, beträgt 301, wenn wir die 6 von Field übersehenen Stellen (conf. früher) mitzählen. Es finden sich allerdings noch an 5 Stellen in p. L. Zeichen, über welche Field nichts verlauten läfst. So zuvörderst an drei Stellen Obelen (bei zweien fehlt der Metobelus), die aber wohl fälschlich in den Text gesetzt sein dürften, da M. an den betreffenden Stellen kein Minus zeigt; conf. Cap. IV, 11 p. L. = ÷כלה, M. = כָּל; Cap. XV, 19 p. L. = ÷פלהד, M. = הָפֵרָה; Cap. XV, 32 p. L. = ÷כלהון יומתא דילהון⸓, M = כָּל־יְמֵיהֶם[1]. — Sodann findet sich an 2 Stellen nur der Metobelus. — Dafs hier der Obelus gestanden, ist aus demselben Grunde wie in den ersten Fällen ausgeschlossen. Schwerlich ist hier der Ausfall des Asteriskus anzunehmen, da neben A. *auch B.* keinen Defekt hier zeigt. Diese Stellen sind:

[1]) In dem jetzt vorliegenden Texte (Lagarde, Bibliothecae Syriacae etc. conf. S. 32 Anm 1.) ist Cap. IV, 11 und XV, 19 der Obelus gar nicht vorhanden, III, 10 und XVIII, 41 der Metobelus im Texte ausgemerzt, aber in d. Anm. als in der Handschrift vorhanden bezeichnet. Das letztere gilt in gleicher Weise XVIII, 38 von dem Obelus und XXI (XX) 16 von dem Metobelus, die bereits früher erwähnt wurden.

Cap. III, 10 p. L. קדם מריא˂, M. = בְּעֵינֵי אֲדֹנָי, A. B. = ἐνώπιον κυρίου. Cap. XVIII, 41 p. L. = סק˂, M. = עֲלֵה, A. B. = ἀνάβηθι. Also dürften auch hier Fehler vorliegen. Vgl. Anm. 1 Seite 49.

Von den 301 obelisierten Stellen finden sich in A. 289 und in B. 288 und zwar fehlen in A. und B. gemeinschaftlich 4, aufserdem in A. 8 und in B. 9, was jedenfalls für eine überaus nahe Verwandtschaft beider Handschriften mit der hexaplarischen Recension beweisend ist. Von Abweichungen bei den in A. und B. vorhandenen Lesarten wäre nur zu bemerken, dafs Field den in p. falsch gesetzten Obelus Cap. XX (B. XXI) 42 מן ÷ אידיא דילי˂ richtig stellend ÷ἐκ χειρῶν μου˂ liest, während B. ἐκ χειρός σου und A. ἐκ χειρός μου hat.

Bei der sonst herrschenden Uebereinstimmung zwischen A., B. und p. ist es nicht erforderlich, die obelisierten Lesarten sämtlich hier anzuführen, da diese Anführung nichts weiter als ein Excerpt aus Field's Hexapla wäre. Dagegen sollen die bereits erwähnten (21) in A. oder B. oder in beiden gemeinschaftlich fehlenden Stellen aufgezählt werden.

In A. fehlt.

Cap. IV, 8 ÷εἷς˂ (Field merkt das Fehlen von εἷς in A. nicht an.)

Cap. X, 12 ÷ἐπὶ τῆς γῆς [÷] που˂ (Nach p. ist zu lesen πελεκητὰ οὐδέ ὤφθησαν ÷ ἐπὶ τῆς γῆς που˂. B. liest πελεκητὰ ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲ ὤφθησάν που. In A. fehlen die Worte πελεκητὰ . . . . ωφθησαν.)

Cap. XII, 2 ÷καὶ κατευθύνει καὶ ἔρχεται . . . . Αἰγύπτου˂ conf. das S. 34 ff. über die Homoeoteleuta Ausgeführte.

Cap. XIII, 31 ÷τούτῳ˂.

XIV, 26 ÷πάντας˂.

XVIII, 14 ÷μοι˂.

XX (XXI), 21 ÷πάντας˂.

XXII, 53 (÷)οἴκου˂.

In B. fehlt.

Cap. I, 17 ÷βασιλεῦ<.

47 ÷τοῦ υἱοῦ σου<.

II, 12 ÷υἱὸς ἐτῶν δώδεκα< (υἱός‸ A.).

29 ÷ὁ βασιλεύς<.

V, 3 (Sw. B. IV, 23) ÷ἐκλεκτὰ ἐκλεκτῶν<. (Nur ἐκλεκτῶν‸ B.).

XIII, 1 ÷αὐτοῦ<.

XVIII, 21 ÷αὐτός<.

XIX, 19 ζεύγη ÷ βοῶν< (A.‸ ζεύγη).

XXII, 7 ÷Σ. οὐδὲ< ἔτι. [So giebt Field p. = ÷ם ולא> תוב wieder. A. liest dagegen οὐκέτι.]

In A. und B. fehlt.

Cap. V, 14 (Sw. B. IV, 30) ÷καὶ ἐλάμβανε δῶρα< [A. u. B. lesen nur καί. p. = ÷ושקל הוא מוהבתא>. Im Lucian finden sich diese Worte und auch S. giebt sie wieder durch ומקבל הוא קורבנא. Vielleicht ist p. durch S. beeinflufst oder liegt in A. B. ein Homoeoteleuton vor, da (nach δῶρα) καὶ παρά in beiden Codices steht.(?)]

Cap. XIII, 17 ÷ἐκεῖ< [p. = ÷תמן>] nach ὕδωρ.

Cap. XVIII, 37 ἐν πυρί ÷μου< [p. = בנורא ÷דילי>]. In A. und B. fehlen die Worte wohl infolge eines Homoeoteleuton, da ἐπάκουσόν μου vorhergeht; conf. V. 36, wo B. allein ἐν πυρὶ liest.

Cap. XXI (B. XX), 20. 21 ÷τάδε λέγει κύριος<. p. liest am Schlufs von Vers 20 mit fehlerhafter Zeichensetzung הלין אמר ÷ מריא>. — Diese Aufzählung läfst uns zur Genüge erkennen, wie wenig die fehlenden obelisierten Lesarten, welche zumeist nur einzelne Worte betreffen, gegenüber der grofsen Anzahl der vorhandenen besagen, um bei irgend einem für das Verhältnis von A. und B. zu fassenden Ergebnis von Bedeutung zu sein.

b) Asterisken.

Trotzdem Field die mit dem Asteriskus in p. versehenen Lesarten sämtlich anführt, ist eine Aufzählung

derselben hier unerläſslich und zwar nicht nur der besseren Uebersicht wegen, da ja bezüglich des Besitzes dieser hexaplarischen Einschiebsel A. und B. völlig von einander abweichen, sondern auch deshalb, weil Field's Text durchaus nicht immer identisch ist mit dem unserer griechischen Handschriften. Das Verhältnis nun, das zwischen A. und B. in diesem Punkte besteht, ist derart, daſs mit geringen Ausnahmen A. völlig von asteriscierten Lesarten durchsetzt und B. von ihnen frei ist. Daher ist es in folgender Aufzählung ebensowenig erforderlich, in jedem einzelnen Falle anzuzeigen, daſs in A. eine Lesart vorhanden ist, wie, daſs sie in B. fehlt. Dagegen sollen die Ausnahmen in A. und B. stets angemerkt werden; ebenso werden die Abweichungen im Texte Field's von A. (bezw. B.) stets ihre Berücksichtigung finden.

Cap. I.

2. ※ αὐτῷ< ‸A.

καὶ παραστήσεται τῷ βασιλεῖ ※ Θ. ἔμπροσθεν αὐτοῦ< [So übersetzt Field die Worte in p. ※ ותקים·למלכא ת קדמוהי< — A. hat καὶ παραστήσεται ἐνώπιον τῷ βασιλεῖ. Lucian ἔναντι τοῦ βασιλέως, beide Lesarten sind jedenfalls wohl hexaplarisch, denn B. liest nur τῷ βασιλεῖ.]

9. ※ Σ. Θ. τοὺς υἱοὺς τοῦ βασιλέως<.

17. ※ αὐτῷ< ‸A.

35. ※ Θ. καὶ ἀναβήσεσθε ὀπίσω αὐτοῦ καὶ εἰσελεύσεται<.

40. ※ ὁ λαός<. ‸A.

43. ※ Οἱ Γ'. τῷ 'Αδωνίᾳ<.

47. ※ σου<. ‸A.

Cap. II.

3. ※ Σ. Θ. καὶ τὰ μαρτύρια αὐτοῦ<.

※ πάντα<. ‸A.

5. ※ ἐν εἰρήνῃ, καὶ ἔδωκεν αἷμα ἀθῷον<.

14. ※ 'A. καὶ εἶπεν<.

26. ※ καί<. ‸A.

29. ※ τῷ βασιλεῖ↙. ‸A.
34. ※ Θ. καὶ ἀνέβη Βαναίας υἱὸς Ἰωδαέ↙.
42. ※ Θ. καὶ εἶπάς μοι· ἀγαθὸν τὸ ῥῆμα, ὃ ἤκουσα(↙).

Cap. III.

※ Σ. τῆς δὲ βασιλείας ἑδρασθείσης ἐν χειρὶ Σαλωμὼν, ἐπιγαμίαν ἐποιήσατο Σαλωμὼν πρὸς Φαραὼ βασιλέα Αἰγύπτου↙.
3. ※ Ἀ. Θ. αὐτός↙.
4. ※ Ἀ. Σ. ὁ βασιλεύς↙.
※ Ἀ. Σ. ἐκεῖνο↙.
6. ※ Ἀ. Σ. καθήμενον↙.
8. ※[1]) καὶ οὐ ψηφισθήσεται ἀπὸ πλήθους(↙).
10. ※ Σ. ὁ λόγος↙.
11. ※ A. Σ. σεαυτῷ↙.
13. ※ Σ. πάσας τὰς ἡμέρας σου↙.
18. ※ A. ἐν τῷ οἴκῳ↙.
20. ※ καὶ ἡ δούλη σου ὕπνου↙.
22. ※ ἀλλὰ (A ἀλλ' ἢ) ὁ υἱός σου ἐστὶν ὁ νεκρός, υἱὸς δὲ ἐμὸς ὁ ζῶν. ἡ δὲ ἄλλη καὶ αὐτὴ ἔλεγεν· οὐχί.↙
26. ※ A. Σ. τὸ ζῶν.↙
ἧς ὁ υἱὸς ※ αὐτῆς↙. A.‸ αὐτῆς.
27. ※ Ἀ. Σ. αὐτῇ(↙).

Cap. IV.

1. ※ πάντα↙. ‸A.
2. ※ A. Σ. Θ. ὁ ἱερεύς↙.
4. ※ Θ. καὶ Βαναίας υἱὸς Ἰωδαὲ ἐπὶ τῆς δυνάμεως↙. (A. liest Ἰωιαδαέ und στρατείας.)
5. ※ A. Σ. ἱερεὺς(↙).
13. ※ αὐτῷ (+ ὁ A.) Αὐὼθ Ἰαεὶρ (Ἰαρεὶρ A.) υἱοῦ Μανασσῆ Γαλαάδ↙.
p. liest דילה חבל יאיר (αὐτοῦ σχοίνισμα Ἰαίρ) = S. conf. früher.
16. 17. ※ ἐν Ἀσὴρ καὶ ἐν Βααλὼθ. Ἰωσαφὰτ υἱὸς

[1]) conf. Field, Lectio Aquilam sapit.

Φαρουέ⩽ (A. l. Μααλώτ — Φαρρου). Field giebt für p. die Lesart ἐν Μααλώθ an, während p. L. בבעלות hat.

20, 21 (M. V, 1) ⋇ 'A. Σ. καὶ Ιούδα[1]) καὶ Ἰσραὴλ πολλοὶ ὡς ἡ ἄμμος ἡ ἐπὶ τῆς θαλάσσης εἰς πλῆθος, ἔσθοντες καὶ πίνοντες καὶ εὐφραινόμενοι. καὶ Σαλωμὼν ἦν ἐξουσιάζων ἐν πᾶσιν τοῖς βασιλείοις, ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ γῆς ἀλλοφύλων καὶ ἕως ὁρίου Αἰγύπτου· προσεγγίζοντες δῶρα, καὶ δουλεύοντες τῷ Σαλωμὼν πάσας ἡμέρας ζωῆς αὐτοῦ⩽.

24 (V, 4) ⋇ ἀπὸ Θαψὰ καὶ ἕως Γάζης (‸A.) ἐν πᾶσιν βασιλεῦσιν πέραν τοῦ ποταμοῦ⩽.

p. liest für Θαψά תחפים = S.

30 (V, 10) ⋇ οἱ Γ' σοφία⩽ (A. praem. ἡ).

32 (V, 11) (⋇) καὶ ἦν ὀνομαστὸς ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν κύκλῳ⩽.

Cap. V.

3 (17) ⋇ 'A. Σ. Θ. κύριον⩽.

6 (20) ⋇ ἔστωσαν⩽.

(⋇) σου⩽ (p. l. nur den Metobelus. B. hat σου, während in A. σου fehlt und wohl eine Verderbnis vorliegt, da A. für δουλείας σου δώσω — δουλίας δουλεύσω liest.)

8 (22) ⋇ Σ. Θ. Χειράμ⩽.

9 (23) ⋇ 'A. καί⩽.

⋇ μου⩽ hat auch B.

10 (24) ⋇ καὶ πεύκας⩽.

13 (27) ⋇ 'A. Σ. Σαλωμών⩽.

16 (30) ⋇ τοῦ λαοῦ⩽.

18 (32) ⋇ 'A. καὶ οἱ Βίβλιοι⩽. B. liest nach VI, 1 fehlerhaft καὶ ἔβαλαν αὐτούς.

⋇ 'A. τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν οἶκον⩽. ‸A.

---

[1]) In A. fehlt καὶ Ἰούδα, jedenfalls infolge des vorhergehenden ἐν γῇ Ἰούδα.

Cap. VI.

Hebr. 3 (Sw. 7) ※ τοῦ οἴκου⋖.

5 (10) ※ Θ. σὺν τοίχοις (A. τύχοις) τοῦ οἴκου κυκλόθεν⋖.

※ καὶ ἐποίησε πλευρὰς κυκλόθεν⋖.

6 (11) ※ καὶ τῆς μέσης (A. τὸ μέσον) ἓξ πήχεων τὸ (A.‸ τὸ) πλάτος⋖ (p. מצעיתא = S.)

(B. hat nur καὶ τὸ μέσον ἕξ.)

9 (14) ※ φατνώσεσιν καὶ διατάξεσιν⋖.

12 ※ 'A. Σ. Θ. σὺν σοί⋖.

15 (16) ※ 'A. Σ. Θ. ἔσωθεν⋖.

17—19 ※ 'A. Σ. Θ. ὁ οἶκος αὐτός (A. οὗτος)⋖. p. liest nur ὁ οἶκος (הו ביתא). ὁ ναός. ※ ὁ ἐσώτατος. 18 καὶ διὰ κέδρου πρὸς τὸν οἶκον ἔσω πλοκὴν ἐπαναστάσεις καὶ πέταλα καὶ ἀνάγλυφα πάντα κέδρινα· οὐκ ἐφαίνετο λίθος⋖. (Field führt für A. (III) fälschlich ἐπαναστήσεις als Lesart an. Dagegen conf. Swete's Ausg. und Nestle's Collationen pag. 41.)

p. weicht von καὶ διὰ κέδρου — ἐπαναστάσεις in der Uebersetzung vollständig ab; die ersten Worte καὶ — ἔσω stimmen fast wörtlich mit S. überein. p. = וביד ארזא קרים הוא ביתא מן לגו. S. = וארזא קרים הוא ביתא מן לגו.

Field stellt hierzu den griech. Text her: καὶ διὰ κέδρων περικεκάλυπτο ὁ οἶκος ἔσω. — Für πλοκὴν ἐπαναστάσεις hat p. גדילתא וקימתא דגליפן ונגידן בטורנוס, was Field mit πλοκαὶ καὶ ἐπαναστάσεις, γλυπτὰ καὶ τορευτά übersetzt; jedenfalls ist dies eine Doppelübersetzung. Die zweite Uebersetzung hat Aehnlichkeit mit der von 'A. Θ. διατετορευμένα ξυστρωτά.

19 (Swete 18) ※ 'A. Σ. Θ. ἡτοίμασεν⋖.

20 (19) ※ Θ. καὶ εἰς πρόσωπον τοῦ δαβείρ⋖.

※ 'A. Σ. Θ. κέδρινον (s. κέδρου A.)⋖

21 (20) ※ καὶ περιεπίλησε(ν) Σαλωμὼν τὸν οἶκον ἔνδοθεν χρυσίῳ ἀποκλείστῳ (A. ἀποκλίστῳ) καὶ παρήγαγεν ἐν καθηλώμασιν χρυσίου(⋖). p. liest für ἀποκλείστῳ סנינא (ἄπυρος) = S.

22 (21) ※ καὶ ὅλον τὸ ἔσω τοῦ δαβεὶρ ἐπετάλωσεν χρυσίῳ<.

23 (22) ※ ξύλων κυπαρισσίνων (A. κυπαρισίνων)(<).

24 (23) ※ πτερύγιον (ιων A.) αὐτοῦ τὸ ἕν, καὶ πέντε πήχεων<.

24, 25 (23) ※ καὶ ἕως μέρους πτερυγίου αὐτοῦ. καὶ δέκα ἐν πήχει<.

25 (24) ※ τοῖς χερουβίμ (A. χερουβείν)<.

27 (26) ※ καὶ ἔθηκεν<.

※ 'A. Σ. Θ. ἡ πτέρυξ<.

※ 'A. Σ. Θ. τοῦ χεροὺβ τοῦ δευτέρου<.

29 (28) ※ 'A. Θ. καὶ περίγλυφα ἐγκύπτοντα<.

Cap. VII.

1 (B. 38) ※ καὶ συνετέλεσεν ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ< für B. conf. v. 50.

2 (39) ※ καὶ τριάκοντα πήχεις (A. πηχων bei Field nicht angeführt) ὕψος αὐτοῦ<.

6 (43) ※ 'A. Σ. Θ. ἐποίησε(ν)<.

※ καὶ αἰλὰμ< (A. B.‸ καὶ).

Field vermutet wohl mit Recht, daſs (※ ו< אלם) ※ καὶ< αἰλάμ zu lesen ist.

7 (44) ※ 'A. ἐποίησεν, καὶ ὠρόφωσεν ἐν κέδρῳ ἀπὸ τοῦ ἐδάφους ἕως τοῦ ἐδάφους<.

9 (46) ※ μέτρον ἀπελεκήτων<.

※ 'A. Σ. Θ. καὶ ἔξωθεν<.

Cap. VIII.

62 ※ μετ' αὐτοῦ<.

63 ※ καὶ προβάτων ἑκατὸν καὶ (A.‸ καὶ) εἴκοσι χιλιάδας<.

64 ※ 'A. Σ. καὶ τὸ δῶρον<.

65 ※ 'A. καὶ ἑπτὰ ἡμέρας, τεσσαρεσκαίδεκα ἡμέρας<.

66 ※ Θ. πᾶσιν<.

Cap. IX.

2 ※ 'A. Θ. αὐτῷ<.

4 (※) 'A. Σ. σύ<. (B. hat auch σύ.)

9 ※ γῆς⋖ ‸A.

※ 'A. πᾶσαν (A. σύμπασαν⋖.)

10 (Swete 9) ※ 'A. καὶ ἐγένετο⋖.

11 ※ 'A. Σ. Σαλωμών⋖.

[13 ※ μου(⋖) ‸A. p. liest (μου) דילי in margine.]

18 (※) καὶ τὴν Βαλάθ⋖.

(※) 'A. Σ. τὴν ἐν τῇ γῇ τῆς ἐρήμου⋖.

So übersetzt Field die Worte in p., welche lauten ⋖מדברא דבארעא ס א, indem er mit S. דבארעא דַמדברא liest. A. hat ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐν τῇ γῇ.

19 ※ τῶν σκηνωμάτων, αἳ ἦσαν τῷ Σαλωμών, καὶ τὰς πόλεις⋖.

※ 'A. Σ. καὶ ἐν τῷ Λιβάνῳ⋖.

21. ※ 'A. δουλείας⋖.

22 ※ 'A. καὶ ἄρχοντες αὐτοῦ, καὶ τρισσοὶ αὐτοῦ⋖.

23 ※ A. οὗτοι οἱ ἄρχοντες οἱ ἐστηλωμένοι οἱ ἐπὶ τοῦ ἔργου τοῦ Σαλωμὼν πεντήκοντα καὶ πεντακόσιοι, οἱ (A.‸ οι, wohl ausgefallen durch den Schlufs des vorhergehenden Wortes) ἐπικρατοῦντες ἐν τῷ λαῷ, οἱ ποιοῦντες ἐν τῷ ἔργῳ. (24) πλὴν θυγάτηρ Φαραὼ ἀνέβη ἐκ πόλεως Δαυὶδ πρὸς οἶκον αὐτῆς ὃν ᾠκοδόμησεν αὐτῇ. τότε ᾠκοδόμησε. (Die letzten drei Worte fehlen in A., jedenfalls durch Homoeoteleuton) σὺν τὴν Μελώ.

(25) καὶ ἀνεβίβαζεν (ἀνεβίβασεν A.) Σαλωμὼν τρεῖς καθόδους ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ὁλοκαυτώματα (A. ὁλοκαύτωμα) καὶ εἰρηνικὰς ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ὃ (A. ὃν) ᾠκοδόμησεν τῷ κυρίῳ καὶ ἐθυμία αὐτὸ τὸ (A. αὐτός Field giebt dies nicht an) εἰς πρόσωπον κυρίου· καὶ ἀπήρτισεν σὺν τὸν οἶκον⋖.

Cap. X.

7 ※ σοφίαν καὶ⋖.

[15 ※ τῶν ἀνδρῶν(⋖) (so liest p. allein in margine signo non addito דגברא ※.)]

15 ※ 'A καὶ τῶν ῥωποπωλῶν⋖ (A.‸ καὶ und l. ῥοποπωλῶν).

16 ⋇ Ἀ. Σ. ὁ βασιλεύς(⩹).

21 ⋇ Ἀ. εἷς ὁτιοῦν⩹.

22 ⋇ Ἀ. αἴρουσα(⩹) χρυσόν, so übersetzt Field die Worte דהבא דשקילא א ⋇ in p. — A. und B. haben nur χρυσίου.

25 (B. 28) ⋇ Ἀ. Σ. Θ. σκεύη ἀργυρᾶ καί(⩹).

26 (B. 29) ⋇ καὶ συνέλεξε Σαλωμὼν ἅρματα καὶ ἱππεῖς(⩹) (A. ἵππους, was Field nicht anführt).

29 (B. 33) ⋇ ἑκατόν⩹ ‸A., woselbst eine Lücke, veranlaſst durch Homoeoteleuton vorliegt. ἀργυρίου : > . . . . . ἀργυρίου (conf. S. 34).

Cap. XI.

1 ⋇ Οἱ Γ'. πολλάς⩹.

3 ⋇ Ἀ. καὶ ἔκλιναν (A. ἔκκλιναν) γυναῖκες αὐτοῦ τὴν καρδίαν αὐτοῦ(⩹).

7 (B. 5) ⋇ Ἀ ἐν τῷ ὄρει ὃ ἐπὶ πρόσωπον Ἰερουσαλήμ⩹.

18 ⋇ Σ. ἀπὸ Φαράν(⩹).

⋇ Σ. Θ. εἰς Αἴγυπτον⩹.

⋇ Ἀ. Σ. καὶ γῆν ἔδωκεν αὐτῷ⩹.

20 ⋇ Ἀ. ἐν οἴκῳ Φαραώ⩹ (‸A. infolge der Lücke durch Homoeoteleuton Φαραώ : > . . . . . Φαραώ).

24 ⋇ ἐν τῷ ἀποκτέννειν Δαυὶδ αὐτούς· καὶ ἐπορεύθησαν εἰς Δαμασκόν (A.‸ εις p. לדמסקום), καὶ ἐκάθισαν ἐν αὐτῇ· καὶ ἐβασίλευσεν (so p. u. S. ואמלך, dagegen A. ἐβασίλευσαν = M. וַיִּמְלְכוּ) ἐν Δαμασκῷ. (25) καὶ ἐγένετο ἀντικείμενος τῷ Ἰσραὴλ πάσας τὰς ἡμέρας Σαλωμών⩹. In B. steht zwischen 14a und b nur hierfür καὶ προκατελάβετο τὴν Δαμάσεκ. καὶ ἦσαν σατὰν τῷ Ἰσραὴλ πάσας τὰς ἡμέρας Σαλωμών.

26 ⋇ Ἀ. καὶ ὄνομα τῆς μητρὸς αὐτοῦ Σαρουά (p. צרובא), γυνὴ χήρα⩹.

⋇ καὶ ὕψωσεν χεῖρα ἐν τῷ βασιλεῖ⩹.

31 ⋇ Θ. σκῆπτρα⩹ (so l. B., A. dagegen ῥήγματα, jedenfalls durch das vorhergehende ῥήγματα veranlaſst).

33 ⋇ 'A. καὶ διακριβείας μου και κρίσεις μου(<). (A. fehlerhaft κρεις f. κρισεις.)

34 ⋇ 'A ὃς ἐφύλαξεν ἐντολάς μου καὶ ἀκριβασμόν μου (A. ‸ μου wohl durch μον vorher).

38 ⋇ ('A.) καὶ δώσω σοι τὸν Ἰσραήλ. καὶ κακουχήσω τὸ σπέρμα Δαυὶδ (A. l. hier fälschlich Ἰσραὴλ gegen p. u. M.) διὰ ταύτην, πλὴν οὐ πάσας τὰς ἡμέρας<.

40 ⋇ 'A. Σ. Ἰεροβοάμ<.

42 ⋇ ἐπὶ πάντα Ἰσραήλ<.

Cap. XII.

3 ⋇ 'A. καὶ ἀπέστειλαν, καὶ ἐκάλεσαν αὐτόν· καὶ ἦλθεν Ἰεροβοάμ, καὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰσραήλ<.

6 ⋇ Ὁ Ἑβραῖος· Ῥοβοάμ<.

7 (⋇) 'A. Σ. καὶ εἴξεις αὐτοῖς<. (A. fehlerhaft εἴξις.)

16 ⋇ Σ. Θ. λόγον<.

⋇ 'A. αὐτοῦ< (so l. auch B.).

17 ⋇ ('A.) καὶ υἱῶν Ἰσραὴλ τῶν καθημένων ἐν πόλεσιν Ἰούδα, καὶ ἐβασίλευσεν ἐπ' αὐτῶν Ῥοβοάμ<.

18 ⋇ 'A. Σ. Θ. Ῥοβοάμ<.

⋇ ἐπὶ τὸ ἅρμα<.

27 ⋇ 'A. Σ. Θ. τούτου< ‸A.

⋇ 'A. καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς Ῥοβοὰμ βασιλέα Ἰούδα<.

28 ⋇ 'A. Σ. Θ. ὁ βασιλεύς< (so auch B.).

33 ⋇ 'A. Σ. ἐν Βαιθήλ<.

Cap. XIII.

6 ⋇ 'A. Θ. καὶ πρόσευξαι περὶ ἐμοῦ<.

11 ⋇ καί< (τοὺς λόγους) A.‸ καί, ebenso B., was Field, da er nach der Ed. Sixtina, die καί liest, citiert, nicht anführt.

15 ⋇ Σ. Θ. εἰς τὴν οἰκίαν<.

16 ⋇ οὐδὲ ἐλθεῖν μετὰ σοῦ< (‸A., jedenfalls durch Homoeoteleuton, da μετὰ σοῦ vorhergeht). (conf. S. 35.)

19 ⋇ σὺν αὐτῷ< (A. σὺν ἑαυτῷ).

23 ⋇ 'A. Σ. τῷ προφήτῃ<.

26, 27 ⋇ Ἀ. Θ. καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ὁ κύριος τῷ λέοντι, καὶ συνέτριψεν αὐτόν, καὶ ἐθανάτωσεν αὐτόν, κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου ὃ ἐλάλησεν αὐτῷ. καὶ ἐλάλησε πρὸς τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ, τῷ λέγειν· ἐπισάξατέ μοι τὸν (A. τὴν) ὄνον. καὶ ἐπέσαξαν↙. (Field führt diese Stelle für A. nicht an.)

29 ⋇ καὶ ἦλθεν↙.

⋇ τοῦ προφήτου τοῦ πρεσβυτέρου τοῦ κόψασθαι καὶ τοῦ θάψαι αὐτόν. καὶ ἀνέπαυσεν τὸ νεκριμαῖον αὐτοῦ↙.

32 ⋇ πάντας↙ (A.‸ πάντας).

Cap. XIV.

Vers 1—20 fehlt in B. an dieser Stelle (innerhalb des langen Zusatzes nach Cap. XII, 24 findet sich in B. dieses Stück in gänzlich veränderter Gestalt), während A. uns mit geringen Abweichungen den Text bietet, welcher in p. mit dem Asteriskus versehen ist und, wie ein Scholion in dieser Uebersetzung am Rande bezeugt, aus Aquila stammt. Da der Text des Alexandrinus in allen Handausgaben sich findet, so ist es nicht nötig, ihn hier vollständig zu wiederholen. Daher sollen nur die Differenzen zwischen dem Texte Field's bezw. der Syrohexaplaris und dem in A. hier folgen.

	Field. — (p.)	A.
2	Ἰεροβοάμ	praem. ὁ
	ἰδού	,, καί
	ἐπ' ἐμέ (עלי p.)	ἐμέ
3	κολλύρια (קולרא)	κολλύριδα
	ἀναγγελεῖ	ἀναγγείλῃ
4	οὕτω ἡ γυνή	οὕτως γυνή
	εἰς τὸν οἶκον (לביתא)	ἐν οἴκῳ

[Field führt zu πρεσβύτερος τοῦ ἰδεῖν, wie er in Uebereinstimmung mit A. liest, Anm. 14 die Lesart in p. קשיש הוא מן דלמחזא mit den Worten »invitis ceteris« an, indem er πρεσβύτερος ἦν ἀπὸ τοῦ ἰδεῖν übersetzt. Nach meinem Dafürhalten dürfte die Vorlage von p. wohl auch

ἀπὸ nicht gelesen haben, da ja p. gar oft den Comparativ in dieser Weise (מן־דל) ausdrückt (conf. Skat Rördam »Dissertatio de regulis Grammaticis quas secutus est Paulus Tellensis § 9, 2 pag. 14«.)]

ἀπὸ τοῦ γήρους	ἀπὸ γήρους
5 ἡ γυνὴ Ἰεροβοάμ	γυνὴ τοῦ Ἰεροβοάμ

p. אנתתא דיורבעם = A.

ὑπὲρ υἱοῦ	υἱοῦ

[καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἰσέρχεσθαι αὐτήν, καὶ αὕτη ἀπεξενοῦτο fehlt in p., was Field nicht anführt. Der Ausfall in p. bezw. ihrer Vorlage ist jedenfalls durch Homoeoteleuton zu erklären, da καὶ ἐγένετο nun folgt.]

6 εἰσερχομένης αὐτῆς	ebenso

p. ^ αὐτῆς דעאלא = S.

7 μέσου τοῦ λαοῦ	^ τοῦ
8 ἀπὸ οἴκου	ἀπὸ τοῦ οἴκου
τοῦ ποιῆσαι	^ τοῦ
ἐκτός (סטר)	ἕκαστος

Für ἕκαστος (fehlerhaft) ist mit Field sicher ἐκτός nicht nach Grabe ἕκαστον zu lesen.

9 πάντας	παντός (fehlerhaft)
ἑτέρους καί	^ καί
10 τοῦτο ἰδού	^ ἰδού
πρὸς οἶκον	πρὸς σὲ εἰς οἶκον
Ἰεροβοὰμ καί	^ καί
ἐπεχόμενον	ἐχόμενον
ὀπίσω οἴκου (בתר p.)	^ ὀπίσω
11 τὸν τεθνηκότα	οἱ τεθνηκότες fehlerhaft
καταφάγεται τὰ πετεινά	καταφάγονται (fehlerhaft) τ. π.
12 ἐν τῷ εἰσέρχεσθαι πόδας σου	πόδα

p. במעלתא דין דרגליכי, was Field übersetzt: ἐν δὲ τῇ εἰσελεύσει τῶν ποδῶν σου.

13 κύριος ἑαυτῷ F. A. p. = ἑαυτῷ (s. αὐτῷ) κύριος (לה מריא = S.).

15 καὶ πλήξει κύριος ^ καί
κινεῖται κινιται (fehlerhaft)
κάλαμος ἄνεμος (mendose. Field)
ἐκτιλεῖ (נתלוש) ἐκτελεῖ (fehlerhaft)

16 δώσει παραδώσει

(παραδώσει in A. ist Lesart des Σ., wie am Rande von p. verzeichnet ist ם ונשלם).

17 ἐπορεύθη καὶ εἰσῆλθεν ἐπορεύθη
εἰς τὴν Σαριρά εἰς γῆν Σ.

γῆν in A. ist ein Fehler und zwar aus T. durch Wegfall des linken oberen Schlusses (Γ.) entstanden.

20 εἴκοσι καί ^ καί
Ναδαβ (נדב) Ναβατ fehlerhaft

22 ※ Ἰούδας↙ A. B. dagegen Ῥοβοάμ.

23 ※ Ἀ. Θ. καὶ αὐτοί↙.

26 ※ ὅσα ἐποίησε Σαλωμών↙.

31 ※ καὶ ὄνομα τῆς μητρὸς αὐτοῦ Νααμὰ ἡ Ἀμμανῖτις (A. Ἀμανῖτις)↙.

Cap. XV.

2 ※ Ἀ. Θ. ἐν Ἱερουσαλήμ↙.

4 ※ Ἀ. Σ. Θ. ἐν Ἱερουσαλήμ↙ (A. ἐν Ἰσραήλ durch falsche Auflösung der Abkürzung vielleicht).

4 ※ Θ. τὰ (τέκνα)↙.

5, 6 ※ Ἀ. ἐκτὸς ἐν ῥήματι Οὐρίου τοῦ Χετταίου. καὶ πόλεμος ἦν μεταξὺ (A. μετοξύ) Ῥοβοὰμ καὶ μετα(A. ο)ξὺ Ἱεροβοὰμ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ (A. αὐτῶν)↙.

18 ※ Ἀ. Θ. σύμπαν↙.

18 ※ Ἀ. ἐν τοῖς θησαυροῖς (Ἀ. τοῦ, was Field nicht anmerkt) οἴκου κυρίου καί(↙).

So liest Field und bemerkt: «Haec desunt in Codd. II...» In B. fehlt jedoch nur κυρίου καί nebst den darauffolgenden

Worten ἐν τοῖς θησαυροῖς οἴκου. Vielleicht ist in p. der Asteriskus an falsche Stelle geraten, so daſs zu lesen wäre ※ 'A κυρίου καὶ ἐν τοῖς θησαυροῖς οἴκου(↙).

18 ※ αὐτούς↙. In B. steht αὐτούς, während es in A. nebst den vorhergehenden Worten καὶ ἐξαπέστειλεν fehlt, so daſs vielleicht, da αὐτοῦ vorhergeht, ein Homoeoteleuton vorliegt (conf. S. 35).

23 ※ πάντων(↙) ‸A.

※ Θ. καὶ τὰς πόλεις, ἃς ᾠκοδόμησεν(↙).

(Field bemerkt irrtümlich, daſs diese Worte in A. fehlen.)

24 ※ 'A. Θ. μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ↙.

※ 'A. Θ. (A. τοῦ) πατρὸς αὐτοῦ↙.

(In p. L. fehlt ※, was Field für seine Handschrift nicht anmerkt.)

27 ※ 'A. Θ. Βαασά(↙).

28 ※ 'A. Σ. ἀντ' αὐτοῦ↙.

(Field bemerkt hierzu «Haec hodie desunt in Cod. XI solo,- während es in B. auch fehlt.)

29 ※ 'A. σύμπαντα↙ τὸν οἶκον.

A. τὸν σύμπαντα οἶκον. p. ביתא ↙לכלה א:※:.

30 ※ 'A. ὃς ἥμαρτεν, καί↙.

32 ※ 'A. καὶ πόλεμος ἦν μεταξὺ 'Ασὰ καὶ μεταξὺ Βαασὰ βασιλέως 'Ισραὴλ πάσας τὰς ἡμέρας αὐτῶν↙.

p. liest קרבא א ※ πόλεμος ‸καί.

Cap. XVI.

7 ※ γε↙ (= p. ↙כית:※:) ‸ A.

※ τοῦ προφήτου↙.

8 ※ Οἱ Γ'. ἐν ἔτει εἰκοστῷ καὶ ἕκτῳ ἔτει [A. liest ἐπί, wohl fehlerhaft; Pi in alter Uncialschrift kann leicht verwechselt werden mit TE] τοῦ 'Ασὰ βασιλέως 'Ιούδα↙.

10 ※ 'Α. Σ. Θ. ἐν ἔτει εἰκοστῷ καὶ ἑβδόμῳ [p. + ἐτῶν (דשניא)] τοῦ 'Ασὰ βασιλέως 'Ιούδα(✓).

11, 12 ※ καὶ (‸ A.) οὐχ ὑπέλιπεν (ὑπέλειπεν A.) αὐτῷ οὐροῦντα πρὸς τοῖχον καὶ ἀγχιστεῖς (A. ἀγχειστεῖς) αὐτοῦ, καὶ ἑταῖρον αὐτοῦ· καὶ ἐξέτριψεν Ζαμβρὶ ὅλον τὸν οἶκον Βαασά✓.

13 ※ ἁμαρτιῶν✓. ‸ A.

ὃ ※ ἥμαρτε καὶ✓ ἐξήμαρτε.

A. liest οὗ ἥμαρτον καὶ ὡς ἐξήμαρτε, während Field für A. die Lesart anführt οὗ ἥμαρτον καὶ ἐξήμαρτον.

15 ※ 'Α. Σ. Θ. ἐν ἔτει εἰκοστῷ καὶ ἑβδόμῳ (p. + ἐτῶν) τοῦ 'Ασὰ βασιλέως 'Ιούδα✓.

19 ※ αἷς ἐποίησεν✓.

21 ※ εἰς μέρη✓. ‸A.

23 ※ ἔτει✓.

27 ※ 'Α. ἣν ἐποίησεν(✓).

29 ※ ἐν ἔτει τριακοστῷ καὶ ὀγδόῳ τοῦ 'Ασὰ βασιλέως 'Ιούδα· βασιλεύσας δὲ 'Αχαὰβ υἱὸς 'Αμβρὶ (A. Ζαμβρὶ M. עמרי) ἐπὶ 'Ισραήλ✓.

Cap. XVII.

5 ※ 'Α. καὶ ἐπορεύθη✓.

※ 'Α. Σ. Θ. καὶ ἐπορεύθη✓.

(καὶ ἐπορεύθη fehlt in A., aber nebst den vorhergehenden Worten 'Ηλιοὺ κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου, vor denen καὶ ἐπορεύθη καὶ ἐποίησεν stand; vielleicht liegt ein Homoeoteleuton vor.) (conf. S. 35.)

6 ※ 'Α. Σ. Θ. ἄρτους✓ καὶ κρέα (A. κρέας) τὸ πρωΐ καὶ ※ 'Α. Σ. ἄρτους(✓) (A. ἄρτον) καὶ κρέα (A. κρέας) τὸ δείλης [p. setzt ※ 'Α. Σ. nach πρωΐ (אם ולחמא ※), was Field nicht anführt].

Da in B. die Lesart ἄρτους τὸ πρωΐ καὶ κρέα τὸ δείλης lautet, so läſst sich an der Richtigkeit der Stellung der Zeichen zweifeln; vielleicht wäre es richtiger, sie zu καὶ κρέα(ς) und zu ἄρτους καί zu setzen.

8 ※ λέγων✓.

9 ※ 'A. καὶ καθήσῃ ἐκεῖ<.
12 (※) αὐτό<.
14 ※ ὁ θεὸς Ἰσραήλ<.
※ 'A. Σ. Θ. προσώπου<.
15 ※ κατὰ τὸ ῥῆμα Ἠλιού<.
※ Σ. Θ. καὶ ἀπὸ τῆς ἡμέρας ταύτης<.
17 ※ 'A. Θ. τὰ ῥήματα<.
22, 23 ※ 'A. καὶ ἤκουσεν κύριος ἐν φωνῇ Ἠλίου (Ἠλια A.) καὶ ἐπεστράφη (ἀπεστράφη) ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου πρὸς ἔγκατον αὐτοῦ (A. αὐτός fehlerhaft) καὶ ἔζησεν· καὶ ἔλαβεν Ἠλίου τὸ παιδάριον<.
24 ※ 'A. Σ. Θ. τοῦτο<.

Cap. XVIII.

7 ※ καὶ ἔγνω αὐτόν<. ‸ A.
10 ※ ἐκεῖ<. ‸ A.
11 ※ ἰδοὺ Ἠλιού< (Ἠλειού A.).
12 ※ 'A. Θ. καὶ οὐχ εὑρήσει σε<.
(A. liest fehlerhaft für σε — σαι.)
13 ※ 'A. Θ. πεντήκοντα ἄνδρας(<).
In A. fehlt πεντήκοντα, vielleicht weil dasselbe Wort vorhergeht.
※ 'A. Σ. O. αὐτούς<.
19 ※ 'A. τοῦ Βάαλ τετρακοσίους καὶ (A. ‸ καὶ) πεντήκοντα, καὶ τοὺς (A. ‸ τοὺς) προφήτας<.
21 ※ 'A. Σ. τὸν λαόν<. Vorher hat A. = p. πάντα, während B. πάντας liest.
(※) 'A. Σ. Θ. αὐτῷ< ὁ λαός.
(A. liest ὁ λαὸς αὐτῷ.)
23 ※ 'A. καὶ δώσω ἐπὶ τὰ ξύλα<.
26 ※ 'A. Θ. ὃν ἔδωκεν αὐτοῖς<.
28 ※ 'A. κατὰ τὸ κρίμα αὐτῶν<.
30 ※ πάντα< ‸ A.
32 ※ ἐν ὀνόματι κυρίου(<).
(So l. auch B.)

36 ※ 'Α. Θ. καὶ ἐγένετο κατὰ ἀνάβασιν τοῦ δώρου↙ A. l. fehlerhaft für τοῦ δώρου — τὸ ὕδωρ.

39 ※ Σ. Θ. καὶ εἶδεν↙ (A. εἶδαν) κύριος ※ 'Α. Σ. αὐτός↙ ἐστιν ὁ θεὸς ※ κύριος↙ αὐτός (※) ἐστιν↙ ὁ θεός.

In A. steht nur einmal κύριος αὐτός ἐστιν ὁ θεός.

43 ※ 'Α. καὶ ἀνέβη↙.

46 ※ Σ. ἐγένετο↙.

※ ἕως (A. ‸ ἕως) τοῦ ἐλθεῖν↙.

Cap. XIX.

2 ※ 'Α. Σ. ἄγγελον↙.

8 ※ καὶ ἀνέστη↙ (so auch B.).

※ τοῦ θεοῦ↙.

11 ※ Ὁ Ἑβραῖος· ἐν τῷ ὄρει↙ ἐνώπιον κυρίου.

B. l. auch ἐν τῷ ὄρει aber ἐνώπιον κυρίου vorher.

15 (※) καὶ ἥξεις↙. B. l. es ebenfalls.

20 ※ καὶ τὴν μητέρα μου(↙). ‸A.

(Der Ausfall vielleicht durch Homoeoteleuton erklärlich, da vorher μου steht conf. S. 36.)

Cap. XX (B. XXI).

2 ※ 'Α. Σ. ἀγγέλους↙.

3 ※ τὰ καλά↙.

4 ※ 'Α. Σ. Θ. μου↙. (Field merkt das Fehlen in B. nicht an. In Ed. Sixtina steht μου.)

7 ※ 'Α. Σ. τῆς γῆς↙.

8 ※ πάντες(↙). ‸A.

9 ※ Οἱ Γ'. τῷ βασιλεῖ↙.

11 ※ καὶ εἶπεν↙. ‸A. während B. es hat.

15 ※ καὶ δύο↙. (A. ‸ καί.)

(※) 'Α. σὺν πάντα(↙). (A. σύμπαντα.)

22 ※ αὐτῷ↙.

27 ※ 'Α. Σ. καὶ διῳκήθησαν↙. (A. διοικήθησαν.)

※ Σ. οἱ υἱοί(↙).

29 ※ οἱ υἱοί↙. ‸A.

31 ※ 'Α. Σ. οἴκου↙.

35 ※ ὁ ἄνθρωπος< πατάξαι αὐτόν.
B. l. πατάξαι ὁ ἄνθρωπος αὐτόν.
43 ※ Ἀ. πρὸς οἶκον αὐτοῦ<.

Cap. XXI (B XX.).

1 ※ Ἀ. καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα<.
2 ※ ἀντ' αὐτοῦ(<). ‸ A.
※ τούτου< so l. auch B.
8 ※ Ἀ. Θ. πρός<.
※ οἳ ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ(<).

10—13 ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ καὶ καταμαρτυρησάτωσαν αὐτοῦ λέγοντες· ※ Θ εὐλόγηκας (A. ηὐλόγησεν) θεὸν καὶ βασιλέα· καὶ ἐξαγαγέτωσαν αὐτὸν καὶ λιθοβολησάτωσαν αὐτόν· καὶ ἀποθανέτω· καὶ ἐποίησαν οἱ ἄνθρες πόλεως αὐτοῦ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἐλεύθεροι οἱ καθήμενοι ἐν πόλει αὐτοῦ καθὰ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς Ἰεζάβελ. καθὰ γέγραπται ἐν τοῖς βιβλίοις οἷς ἀπέστειλεν πρὸς αὐτούς· ἐκάλεσαν (A. ἐκάλεσεν) νηστίαν· καὶ ἐκάθισαν τὸν Ναβουθαὶ ἐν κεφαλῇ τοῦ λαοῦ καὶ ἦλθον δύο ἄνδρες παράνομοι (so übersetzt Field עברי על נמוסא in p. mit der Bemerkung invitis libris Graecis, während A. οἱ υἱοὶ παρανόμων liest) καὶ ἐκάθισαν ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ καὶ κατεμαρτύρησαν αὐτοῦ (A. ‸ αὐτοῦ) ἄνδρες τῆς ἀποστασίας τοῦ Ναβουθαὶ κατέναντι τοῦ λαοῦ λέγοντες(<).

B. liest nur καὶ ἐκάθισαν ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ καὶ κατεμαρτύρησαν αὐτοῦ λέγοντες.

15 ※ ὅτι λελιθοβόληται Ναβουθαὶ καὶ ἀπέθανεν<.
15 ※ Ἀ. Σ. Θ. Ἰεζάβελ<.
27 ※ Ἀ. Θ. κεκλιμένος<.

29 ※ ἀνθ' ὧν ἐθορυβήθη ἀπὸ προσώπου μου<. (‸ A. vielleicht infolge eines Homoeoteleuton, da ἀπὸ προσώπου μου vorhergeht.) (conf. S. 36.)

※ ἀλλ'(<) ἐν ταῖς ἡμέραις. A. und B. lesen καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις.

Cap. XXII.

4 (※) 'Α. Θ. πρὸς βασιλέα 'Ισραήλ↙.
15 ※ 'Α. Θ. πρὸς αὐτόν↙.
※ 'Α. Θ. καὶ δώσει↙.
24 ※ 'Α. Θ. τοῦτο↙.
πνεῦμα κυρίου ※ 'Α. Θ. παρῆλθεν↙.
(A. stellt παρῆλθεν vor πνεῦμα κυρίου.)
24 ※ 'Α. παρ' ἐμοῦ↙.
28 ※ Σ. Θ. καὶ εἶπεν· ἀκούσατε, λαοὶ πάντες↙.
36 ※ 'Α. Θ. ἐν τῇ παρεμβολῇ↙.
38 ※ 'Ο 'Εβραῖος (s. Οἱ Γ.) αὐτοῦ↙.
46 ※ καὶ ὅσα ἐπολέμησεν↙.
47—50[1]) ※ 'Α. καὶ περισσὸν τοῦ ἐνδιηλλαγμένου ὃ (A. fehlerhaft οὐχ f. ὃ) ὑπελείφθη ἐν ἡμέραις 'Ασὰ πατρὸς αὐτοῦ, ἐπέλεξεν ἀπὸ τῆς γῆς. (48) καὶ βασιλεὺς οὐκ ἦν ἐν 'Εδὼμ ἐστηλωμένος· καὶ ὁ βασιλεὺς (49) 'Ιωσαφὰτ ἐποίησεν νῆας Θαρσεὶς (A. ‸ Θαρσείς) τοῦ πορευθῆναι 'Ωφείρδε εἰς χρυσίον· καὶ οὐκ ἐπορεύθησαν, ὅτι συνετρίβησαν νῆες ἐν 'Ασέων Γάβερ. (50) τότε εἶπεν 'Οχοζίας υἱὸς 'Αχαὰβ πρὸς 'Ιωσαφάτ. πορευθήτωσαν (A. πορευθέτωσαν) δοῦλοι μου (A. σου) μετὰ τῶν δούλων σου (A. μου) (+ καὶ A. p.) ἐν (‸ A.) ταῖς ναυσίν. καὶ οὐκ ἠθέλησεν 'Ιωσαφάτ↙.

Der Thatbestand, den vorstehende Untersuchung ergiebt, ist nun folgender. Die Zahl der von Origenes in III. Regum mit dem Asteriskus versehenen und durch p. bezeugten Lesarten beträgt 259 (falls man einerseits die 2 in p. am Rande verzeichneten Lesarten (Cap. IX, 13 und X, 15) nicht mitrechnet und andererseits Fälle, wie IX, 23—25, XIV, 1—20, XX (B. XXI), 10—13, XXII, 47—50 nur einmal zählt. Von diesen 259 hexaplarischen Lesarten fehlen in A. 36 oder (wenn man die 2 Fälle [V, 6 (20)

[1]) Für B. conf. XVI, 28 d—g, wo 47—50 in veränderter Gestalt erscheinen.

und XI, 31], wo eine Verderbnis vorzuliegen scheint und die 9 Stellen [X, 29 (B. 33), XI, 20, XIII, 16, XV, 18, XVII, 5, XVIII, 39 (2 Lesarten), XIX, 20, XXI, 29], wo Lücken durch Homoeoteleuton veranlafst sind, nicht mitzählt) nur 25. (Cap. I, 2. 17. 40. 47. II, 3. 26. 29. III, 26. IV, 1. V, 18 (32). IX, 9. XII, 27. XIII, 11. 32. XV, 23. XVI, 7. 13. 21. XVIII, 7. 10. 30. XX (B. XXI), 8. 11. 29. XXI (B. XX), 2.). Im Gegensatz zu A. hat B. von den 259 hexaplarischen Lesarten nur 13 aufgenommen. (Cap. V, 6 (20). 9 (23). IX, 4. XI, 31. XII, 16. 28. XV, 18. XVIII, 32. XIX, 11. 15. XX (B. XXI), 11. 35. XXI (B. XX), 2), von denen 3 [XV, 18. (Homoeoteleuton), XX, 11. XXI, (B. XX), 2.] in A. fehlen. In 4 Fällen ist es zweifelhaft und läfst sich mit Sicherheit nicht entscheiden, ob die in A. und B. übereinstimmenden Lesarten (Cap. VII, 6. X, 22. XIV, 22. XXI (B. XX), 29 b) identisch sind mit den in p. mit ⋇ versehenen. Zählen wir sie hinzu, dann würden in B. 17 vorhanden sein, halten wir sie dagegen nicht für hexaplarisch, dann würden in A. nicht 25 (bzw. 36), sondern 29 (bzw. 40) fehlen. Bei der überaus grofsen Anzahl hexaplarischer, durch den Asteriskus bezeugter Lesarten, die in der Gestalt einzelner Worte, Sätze und längerer Stücke in A. auftreten und, beiläufig sei es bemerkt, von Origines, wie wir aus p. ersehen, nicht wie in anderen Büchern der Uebersetzung Theodotion's, sondern der Aquila's (mit nur geringen Ausnahmen) entnommen sind (conf. Dillmann: «Ueber die griechische Uebersetzung des Qoheleth» in den Sitzungsberichten der Kön. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 7. Januar 1892 pag. 11. 14, wo ein ähnliches Verhältnis für Q. angegeben ist und Field I. pag. LXIII. für Jerem. 10, 6—10), besagen für die Annahme der Identität von A. mit der 5. Columne der Hexapla die Ausnahmefälle, die ja zumeist nur einzelne Worte betreffen, ebensowenig wie das Auftreten der wenigen

hexaplarischen Lesarten in B. gegen die These spricht, dafs die letztere Handschrift »cum grano salis« die Vorlage der Hexapla sein dürfte. Weist doch B. überall sonst, wo des Origenes Einschübe in A. sich finden, Lücken auf. Wir könnten eher an der richtigen Ueberlieferung der Zeichen an den Stellen, wo in B. die Ausnahmefälle auftreten, zweifeln, zumal da bei einigen die Ueberlieferung mangelhaft ist, und p. als einziger Zeuge für die hexaplarische Rezension auftritt. (Hier fühlen wir so recht, welchen Wert die koptische Uebersetzung für uns hätte haben können.)

II. Die in p. von hexaplarischen Zeichen freie Textgestalt.

Der besseren Uebersicht wegen unterscheiden wir nun im Verlaufe der folgenden Untersuchung die Abweichungen in B. von A. (bzw. von p. und M.) a) bezüglich der äufseren Textgestalt d. h. der Zusätze und Aufeinanderfolge von Kapiteln und Versen; b) bezüglich der Wortstellung, der Auslassungen und sonstigen differierenden Lesarten mit Ausnahme der Eigennamen; c) bezüglich der Eigennamen. Während nun für Teil a) nur eine Aufzählung der Differenzen zwischen B. und M. nötig ist, da A. und p. (mit Ausnahme eines Zusatzes nach Cap. II, 35., den sie mit B. gegen M. gemeinsam aufweisen) gleichmäfsig mit M. übereinstimmen, erfordert Teil b) und c) eine eingehendere Behandlung. Da Field nämlich die ohne Zeichen in p. vorhandenen, von Origenes herstammenden Lesarten nur fragmentarisch anführt, so soll für diese die Vergleichung von Kapitel zu Kapitel gehend, in der Weise erfolgen, dafs der Text von M., B., A. und p. und erforperlichen Falls auch der von M. berücksichtigt wird. Die Eigennamen werden gesondert behandelt werden, da bei ihnen neben p. auch S. berücksichtigt werden soll, um das Verhältnis der Abhängigkeit, in welchem p. zu S. gar

oft steht, gleichzeitig zu konstatieren und hierin die Erklärung für häufig vorkommende Differenzen zwischen p. und A. bezüglich der Wiedergabe der hebräischen Eigennamen zu finden.

a) Aeufsere Textgestalt.

Die überaus grofsen Abweichungen der Septuaginta (Ed. Romana) vom masoretischen Text bezüglich der äufseren Textgestalt hat bereits Montfaucon pag. 45 der Praeliminaria in Hexapla Origenis, da er vom Codex Coislinianus spricht, mit den Worten angedeutet: «In libro tertio Regum divisio in capita perplexa admodum, liber magna sui parte mutilus est; ita ut etiam totus liber quartus desideretur». In der Praefatio ad I.—IV. Regum B. II. der Septuaginta-Ausgabe von Holmes-Parsons finden sich hinwiderum die Worte: «Quantum discrepet libri tertii textus in editione Romana (cui tamen adstipulatur major pars codicum) a textu Hebraeo et quae eum sequuntur editionibus et versionibus, non solum capitum versuumque ordine mutato, sed integris etiam periodis interpolatis et transpositis; lectoribus, ut opinor, satis notum est. Ergo ut evitentur incommoda, quae ex tanta exemplarium discrepantia, et praesertim ex perturbata narrationis serie exoriri potuissent, commata quaedam in textum nostrum transferre visum est, vel a notis ipsius Editionis Romanae, vel ab Editione Alexandrina compilata». Herzfeld hat nun in seiner Geschichte des Volkes Jisrael Bd. II, Nordhausen 1857, pag. 529 f. die Differenzen in G. fast vollständig aufgezählt und pag. 470 folgendermafsen beurteilt: «Das I. Buch der Könige enthält in vielen, zum Teil längeren Stellen statt einer Uebersetzung geradezu eine Bearbeitung, welche danach, dafs sie vielfach andere Aufeinanderfolge und gelegentlich sogar Neues hat, einst selbständig gewesen sein mufs.« Eine eingehendere Untersuchung dieser abweichenden Textgestaltung der Alexandriner

zum Zwecke der Feststellung der Bedeutung, welche die LXX für die Kompositionskritik und die Geschichte des Kanons wohl hat (wie Nestle es gelegentlich seiner Besprechung der Schrift Hollenberg's «der Charakter der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Josua, Moers 1876» i. d. Th. L. Z., Jahrg. 1876, pag. 459, gewünscht hat) ist hier nicht am Platze; teilweise ist sie auch bereits vorgenommen worden (conf. Thenius i. s. Commentar pag. XXVIII—XXX der Einleitung und an den betreff. Stellen; Bleck-Wellhausen Einleitung in das Alte Testament IV. Aufl. Berlin 1878, pag. 231—53; Kuenen, Historisch kritische Einleit. in die Bücher des Alt. Testam. Autorisirte deutsche Ausg. v. Weber I, 2, Leipzig 1890, pag. 97)[1]. Trotzdem nun neben Herzfeld auch Kuenen sich bemüht, a. a. O. die Differenzen zwischen B. und M. aufzuzählen, ist es doch erforderlich, dies nochmals zu thun, da beide (K. u. H.) der Ergänzung bedürfen.

α) Zusätze.

An drei Stellen finden sich in B. mitten im Text längere Abschnitte, deren Bestandteile nur ganz vereinzelt und spärlich Neues bietend, früheren oder späteren Teilen des masoretischen Textes entsprechen, die an den betreffenden Stellen in B. teils fehlen, teils ebenfalls mit gröſseren oder geringeren Abweichungen übersetzt sind.

I. Der Abschnitt zwischen Cap. II, 35 und 36 (Sw. 35a—o) ist zusammengesetzt aus (M.) V, 9. 10; III, 1b; VI, 38b; V, 29.; Zusatz 35e; IX, 24. 25. 23 (bzw. V, 30). IX, 17 (bzw. 15). 15a; nach den einleitenden Worten καὶ ἐν τῷ ἔτι Δαυεὶδ ζῆν ἐνετείλατο τῷ Σαλωμὼν λέγων II, 8. 9.

---

[1] Neuerdings erschien R. Kittel, Geschichte der Hebräer, 2. Halbband: Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Babylonischen Exil. Gotha (F. A. Perthes) 1892, worin diese Fragen eingehend behandelt und auch die Differenzen zwischen G. und M. spez. für Cap. 1—11 pag. 46 f. berücksichtigt werden.

II. Zwischen II, 46a und III, 2 (46b und III, 1 fehlen) lesen wir (Sw. 46a—l) nach den einleitenden Worten καὶ ἦν ὁ βασιλεὺς Σαλωμὼν φρόνιμος σφόδρα καὶ σοφός IV, 20; V, 1 (mit Weglassung der 2. Hälfte von a); nach den Worten καὶ Σαλωμὼν ἤρξατο ἀνοίγειν τὰ δυναστεύματα τοῦ Λιβάνου IX, 18 teilweise; V, 2. 3. 4. 5; IV, 2—6 (abgekürzt und durcheinandergemengt); V, 6. V, 1 a.

III. Der Abschnitt zwischen XII, 24 und 25 (Sw. 24a — z) entspricht mit nicht unerheblichen Differenzen (conf. L. v. Ranke, Weltgeschichte III, 2, Leipzig 1883, pag. 4 — 12, Zur alttestamentlichen Litteratur. 1. Eine Ergänzung der Bücher der Könige aus der alexandrinischen Uebersetzung) in M. XI, 43; XIV, 21. 22a; XI, 26. 28b. 27b. 40. 21. 19b. 20. 22b. 43 Zusatz; XIV, 1 — 17; XI, 29—31; XII, 3—24.

Nur der erste dieser Zusätze findet sich in A. und auch in p. (mit dem Obelus versehen), was jedenfalls für die enge Verwandtschaft zwischen A. und p. recht bezeichnend ist. Warum hat nun aber, so kann man fragen, Origenes die zwei anderen Zusätze nicht mit dem Obelus stehen lassen, wenn B. seine Vorlage gewesen ist. Nehmen wir nun auch der Ansicht Ranke's entsprechend (der pag. 12 a. a. O. sagt: »Man könnte auch vermuthen, wohin die Ansicht meines Bruders Ernst Ranke geht, dafs an den Rand der Bücher, welche häufig auf andere Texte verweisen, Stellen aus eben diesen Texten und zugleich weitere, auf die Sache bezügliche Auszüge aus denselben beigeschrieben gewesen seien«) an, dafs die Zusätze in der Vorlage des Origenes nicht im Texte selbst, sondern am Rande ihre Stelle hatten und deshalb von ihm nicht aufgenommen worden sind, so bleibt doch schwierig, warum der erste eine Ausnahme bilden sollte. Doch dürfte wohl diese Schwierigkeit nicht so bedeutend sein, um unsere Annahme, dafs B. die Vorlage für Origenes sei, umzustofsen, zumal, da sie durch den sonstigen Stand der

Dinge so sehr gestützt wird. Aufserdem hatte ja bekanntlich Origenes mehrere Texte als Vorlagen und mufs sich nicht ausschliefslich nach dem in B. uns überlieferten gerichtet haben.

β) Verschiebungen und Umstellungen von Capiteln, Versen und Versteilen, Auslassungen und Doppelübersetzungen.

Cap. IV, 17—V, 14 (M. p. A.) (=B. (Sw.) IV, 17—33) tritt in B. in folgender Gestalt auf: Cap. IV, 18. 19. 17 (IV, 20, V, 1. 5. 6 fehlen), V, 7. 8. 2—4, V, 9—14, III, 1, IX, 16. 17 (schliefst sich an).

Cap. V, 30 — VII, 51. M. A. (p. reicht nur — VII, 14 dann Defekt — VIII, 61) (Sw. Cap. V, 16. 17; VI,1—34; VII, 1 — 50;) bietet in B. folgende Aufeinanderfolge: V, 30. 32b. VI, 1. V, 31. 32a.; VI, 37. 38. 2. 3. 14. 4 — 10 (11 — 13 fehlen). 15. 16. 17 — 19 (in einen Vers zusammengezogen), 20—31a (31b—33b fehlen). 34—36. VII, 12b. VII, 13—18. 21. 19. 20. (22 fehlt) 23. 24. 26. 25. 27—30. (31 fehlt) 32—45. 47. 46. 48—51. 1a. 2—12a. 1b.

Cap. IX, 15 — 22 ist nach X, 22 verschoben (Sw. X, 23—25). IX, 23—25 fehlt.

Cap. XI, 1—8 zeigt sich in B. in folg. Gestalt 1a. 3a. 1b. 2. 4a. 4b. 4a₂. 7. 8. 6. (3b und 5 fehlen). Zu bemerken ist, dafs in Swete's Ausgabe die Bezeichnung 4 (3) fehlerhaft für 4 (4a) gesetzt ist, ebenso 6 (5) für 6 (7b) wie p. mit dem Obelus bezeugt. 4b ist in B. nochmals nach 10 wiederholt. Zwischen 14a und b ist 23a (2te Hälfte) eingeschoben und fehlt an seiner Stelle:

38b (Schlufs) und 39 fehlen in B.

Zwischen 43a und b ist XII, 2 eingeschoben und fehlt an der betreff. Stelle:

XIV, 1—20 fehlt (conf. Zusatz 3).

Zwischen XVI, 28 und 29 steht XXII, 41—51 in veränderter Gestalt; 47—90 fehlt an der eigentlichen Stelle.

Cap. XXIII, 30b ist zwischen 32a und b eingeschoben und fehlt an der eigenen Stelle in B.

Cap. XX ist in B. nach XXI gestellt

Die vielen sonstigen Auslassungen hier anzuführen ist nicht erforderlich, da sie aus den anderen Abschnitten deutlich zu ersehen sind. — Bei dieser gewaltigen Verschiedenheit zwischen B. und M. hatte Origenes gar viel zu thun, um den griechischen Text dem hebräischen conform zu machen. Montfaucon sagt bereits hierüber (pag. 37 s. Praeliminaria): «In libris Regum instaurandis Origenis nostri desudavit industria; in his enim multa loca emendatione opus habebant, maxime autem libri III ubi historiae non paucae suis erectae peregrinis in locis versabantur.» Ausführlich spricht über diese Thätigkeit des Origenes, die er überall aufser im Buche der Proverbien (conf. Field Prolegomena pag. LIV) stillschweigend ausübte, Field Prol. pag. LX. — Wenn daher die vollständige Uebereinstimmung zwischen M. p. und A. bezüglich der Anordnung der äufseren Textgestalt für die gemeinschaftliche Rezension in A. und p. spricht, so ist hinwiderum die grofse Verschiedenheit in B. kein Grund gegen die Annahme, dafs letztere Handschrift »cum grano salis« die Vorlage des Origenes gewesen.

Der Sprachgebrauch von Zach. 9—14.

Von **R. Eckardt**, Altenburg.

Ueber das im Canon dem Propheten Zacharja zugeschriebene Buch existiren gegenwärtig vier Hypothesen. Die Tradititionstheologie vertritt die Einheit des ganzen Buches. Die Kritik hielt bis vor Kurzem fast allgemein die Capitel 9—14 für die Werke zweier vorexilischer Verfasser. Dagegen hat Stade[1]) sie für Einen in der Diadochenzeit lebenden Schriftsteller requirirt. Eine vierte Hypothese modifizirt diese Ansicht dahin, dafs der Abschnitt 12—14 für nachexilisch, 9—11 dagegen für eine nachexilische Ueberarbeitung und Erweiterung alter Fragmente erklärt wird. So Kuenen.

Jede dieser vier Hypothesen ist auch durch sprachliche Gründe gestützt worden. Am wenigsten hat sie Stade im Bewufstsein der Wucht seiner anderweitigen Argumente benutzt. Dafs die übrigen Ausleger bei so verschiedenen Resultaten sich auf die Sprache des Buches berufen, beweist, wie sehr man über dieselbe noch im Dunkeln ist, obgleich mancherlei Fingerzeige, die Giese-

[1]) Vor ihm haben unter den Neueren A. Geiger, Urschrift und Uebersetzung der Bibel. Breslau 1855. F. Böttcher, Neue exegetisch-kritische Aehrenlese 1864 das Schriftstück der griechischen Zeit zugewiesen; vgl. auch J. Wellhausen, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1877, S. 185. Die Geschichte der Auslegung s. bei Ortenberg, die Bestandtheile des Buches Sacharja, bei Stade, Deuterozacharja, 1. Jahrg. dieser Zeitschrift, und bei Staerk, Untersuchungen über Composition und Abfassungszeit von Zach. 9—14. (Halle 1891.)

brecht[1]) gegeben hat, die richtige Beurtheilung andeuten. Eine gründlichere Untersuchung dürfte aber gerade hier am Platze sein, da sich aus dem Sprachcharacter weitgehende Folgerungen ergeben.

Zunächst ist es für die Prüfung der Traditionshypothese unerläfslich, das Verhältnifs der Sprache in den Cap. 1—8 zu der in 9—14 festzustellen. Wenn sich hierbei tiefgehende Unterschiede ergeben, so wird man von den Anwälten der Einheit eine Erklärung dieses Thatbestandes fordern und ihre zu diesem Zwecke vorgebrachten Argumente einer genauen Controle unterwerfen können. Ferner ist zu erwarten, dafs man bei einem immerhin ziemlich umfangreichen Schriftstücke auf dem Wege lexicalischer und grammaticalischer Feststellung eruiren kann, ob vorexilisches oder nachexilisches Hebräisch in ihm herrscht. Es müfste denn doch ganz abnorm zugehen, wenn ein Schriftsteller, und wäre er absichtlich darauf aus, in der Sprache einer andern Zeit zu schreiben, seiner temporellen Atmosphäre völlig zu entrinnen vermöchte. Weiter werden sprachliche Merkmale verwerthet werden müssen, wenn die Frage nach der Einheit von 9—11 und 12—14 entschieden werden soll; allerdings ist die Lage für die Untersuchung hierin deswegen ungünstig, weil diese beiden Stücke jedes für sich ein zu kleines Ganzes bilden, als dafs eine gröfsere Anzahl gemeinsamer wie trennender Momente constatirt werden könnte. Ob es endlich möglich ist, aus dem Sprachcharacter Schlüsse hinsichtlich der Kuenen'schen Hypothese zu ziehen, kann nicht a priori entschieden werden, sondern mufs der Forschung überlassen bleiben.

Wenn nun also die Feststellung der sprachlichen Eigenthümlichkeiten der Cap. 9—14, die dann summarisch mit den bekannteren von 1—8 verglichen werden sollen,

[1]) Zur Hexateuchkritik, und: Ueber die Abfassungszeit der Psalmen, 1. Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 178 ff.

sicherlich nicht überflüssig ist, so scheint doch eine Thatsache die Untersuchung erheblich zu erschweren. Wie Stade ausführlich nachgewiesen hat, sind in den Cap. 9—14 ältere Prophetien ausgiebig, oft sogar wörtlich benutzt worden. Es würde also in jedem einzelnen Falle zu fragen sein, was sprachliches Eigenthum des Verfassers (resp. der Verfasser) von 9—14 ist. Es wäre allerdings fast unmöglich, dies immer von dem entlehnten Material zu scheiden, da Beides oft fest miteinander verwoben ist. Indessen verzichte ich bei meiner Statistik unbedenklich auf den Versuch, dieses verschlungene und verknotete Durcheinander zu entwirren; wenn ich auch die Stade'schen Darlegungen in den meisten Fällen für richtig halte, so habe ich doch keine Veranlassung, mich auf seinen Nachweis der prophetischen Quellen des Schriftstückes berufen zu müssen. Denn wenn der Verfasser von 9—11 oder 12—14 sich fremdes Gut geistig aneignet und es frei verwendet, so wird es dadurch, gleichviel ob de jure oder nicht, sein sprachliches Eigenthum, für das er verantwortlich gemacht werden kann.

Den strengsten Anforderungen unparteiischer Forschung würde dadurch entsprochen werden, daſs man 9—11 und 12—14 erst völlig getrennt behandelte, dann das Gefundene vergliche, hierauf 1—8 untersuchte und die Resultate wieder mit den zuvor gewonnenen zusammenhielte. Bei dieser Methode würden indessen groſse Einförmigkeit und beständige Wiederholungen unvermeidlich sein. Ich begebe mich also wenigstens für 9—14 der reinen Induction und hoffe, auf deductivem Wege es rechtfertigen zu können, wenn ich vorläufig 9—14 als das Werk Eines Verfassers, eines «Deuterozacharja» (Dtzch.) behandle, ohne zunächst zu der Kuenen'schen Unterfrage Stellung zu nehmen.

I.

Zuerst soll der Wortschatz des Dtzch. geprüft werden. Hierbei geht es freilich ohne mehrfache Voraussetzungen

nicht ab. Denn wenn das Alter eines Wortes bestimmt werden soll, so mufs gefragt werden, welche Schriftsteller aufser dem zu untersuchenden es noch gebrauchen, und einzelne von diesen Schriftstellern werden von den verschiedenen Forschern in eine sehr verschiedene Zeit gesetzt. Es sei darum vorausgeschickt, dafs ich den Priestercodex (P), Hiob, Joel, die Sammlung der Proverbien und der Psalmen als nachexilisch betrachte und demgemäfs die ihnen eigenthümlichen Wortkreise als Spiegelbilder des späteren Hebräisch verwende.

Theilt man diese Voraussetzungen, so lehrt der Wortschatz Dtzch's, dafs weder 9—11 noch 12—14 in der uns vorliegenden Gestalt vor dem Exile niedergeschrieben sein können.

Auffällig ist gleich die Gegenüberstellung von אָדָם und יִשְׂרָאֵל 9, 1. Sie hat nur die Parallele Jer. 32, 20, also eine späte Stelle [1]).

חָרוּץ 9, 3 für «Gold» wird nur noch gebraucht Ps. 68, 14; Prov. 3, 14; 8, 10. 19; 12, 27; 16, 16.

שִׁקּוּץ 9, 7 kommt in der älteren Sprache nur Hos. 9, 10 vor. In der Nähe des Exils dagegen wird es häufig: Nah. 3, 6; Jer. 4, 1; 7, 30; 13, 27; 16, 18; 32, 34; 2 Kön. 23, 24. Dann im Exil: Deut. 29, 16; bei Ezech. 8 mal; Jes. 66, 3. An mehreren Stellen ist es wahrscheinlich judaistische Correctur für אֱלֹהִים (LXX), so 1 Kön. 11, 5. 7; 2 Kön. 23, 13. Nach dem Exile steht es Chron. 15, 8 und 3 mal bei Daniel [2]).

מֹשֶׁל 9, 10 findet sich in dieser Bedeutung noch Dan. 11, 4 (und Hi. 25, 2 מְשֹׁל); anders Hi. 41, 25.

---

[1]) Jer. 32, 17—23 ist späterer psalmenähnlicher Einschub; Stade, Gesch. des Volkes Isr. I., 647 Anm.; ferner Jahrg. III, 15; V, 175 Anm.; Cornill, Einleitung ins AT.[2], 161.

[2]) Jer. 4, 1 erklärt Cornill für secundär, Einleitung in das Alte Test.[2], p. 162. Zu Deut. 29, 16 ibid. p. 42. Zu שִׁקּוּץ vgl. Siegfried-Stade'sches Wörterbuch.

Der Begriff אַפְסֵי אָרֶץ 9, 10 wird in älterer Zeit einzig Deut. 33, 17 gebraucht. Offenbar ist er erst später geläufig geworden. Man begegnet ihm im Liede der Hannah 1 Sam. 2, 10 [1]), in einem Verse, der durch seinen Inhalt besonders deutlich als jung ausgewiesen wird. Ferner Jer. 16, 19 (von Stade für secundär erklärt [2])); sodann Jes. 32, 10 [3]); 45, 22; Mich. 5, 3 [4]); Prov. 1mal, Psalmen 6mal.

אָסִיר 9, 11 steht zwar bei J.: Gen. 39, 20. 22, sonst aber in der älteren Litteratur nirgends. Dagegen ist es in der exilischen und nachexilischen gebräuchlich: Thren. 3, 34; Jes. 14, 7; Hi. 3, 18; Psalmen 5mal.

יָוָן 9, 13 zuerst bei Ezech. 27, 13. 19, dann Jes. 66, 19; P Gen. 10, 2. 4; Joel 4, 6; Dan. 8, 21; 10, 20 [5]).

תֵּימָן 9, 14 für «Süden» fehlt in der ersten Periode ganz. Vor dem Exil bietet es nur Deut. 3, 27. Dann aber steht es Ezech. 21, 2; 47, 19; 48, 28; Jes. 43, 6; P 9mal, ferner Jos. 15, 1 (wohl ebenfalls P [6])), Jos. 13, 4 (exilisch; es gehört dem Redactor an, der die Vereinigung von J und E mit dem Deuteron. vollzog), Zach. 7, 7. In der Bedeutung «Südwind» kommt תֵּימָן noch vor Cant. 4, 16; Ps. 78, 26. Dagegen ist תֵּימָן Hab. 3, 3 wohl die idumäische Stadt. Uebrigens ist auch Hab. 3 nachexilisch. Der Name dieser Stadt ist ja freilich alt, wie Gen. 36, 11. 15 zeigt, aber er ist eben ein idumäischer Name und beweist darum nichts für einen alten Gebrauch des Wortes im Hebräischen.

---

[1]) Stade, Gesch. des Volkes Isr. I, 200 Anm. 2.

[2]) Ibid. I, 647 Anm.

[3]) Jes. 32 Product nachexilischer Schriftstellerei, Stade Jahrg. IV, 256—71.

[4]) Mich. 5, 3 secundär Stade, Jahrg. I, 168.

[5]) Vgl. Stade, de populo Javan parergon Gissae 1880.

[6]) Wellhausen. Compos. des Hexateuchs [2], p. 130.

Dafs זָוִיּוֹת 9, 15 ein Aramaismus ist, läfst sich nicht in Abrede stellen. Man hat diese Thatsache wohl zu bestreiten gesucht [1]) aber ohne Gründe gegen sie beibringen zu können. Die Vocabel steht im Hebräischen einzig noch Ps. 144, 12. In der Peschito lautet sie זויתא, so als Uebersetzung von פִּנָּה 10, 4.

Auch כָּבַשׁ 9, 15 ist ein Mignon der späteren Sprache, wie schon Giesebrecht dargethan hat [2]): Jer. hat den Ausdruck 2 mal, P 4 mal, Chron., Est., Nehem. je 1 mal, dann kommt er noch vor in der nachexilischen Stelle Mich. 7, 19 [3]). Im Aramäischen hat es dieselbe Bedeutung. Giesebrecht meint, dafs die ältere Sprache das Piel bevorzugt habe. Dieses findet sich 2 Sam. 8, 11, doch ist diese Stelle auch schwerlich von hohem Alter [4]), und gerade כִּבֵּשׁ ist wahrscheinlich interpolirt [5]). (An unserer Stelle mit Klostermann zu lesen וְכָחֲשׁוּ ist nach LXX unmöglich. Siehe Stade z. d. St., Jahrg. I, 18, Anm. 3.)

נָסַס Hithpo. 9, 16 steht in zweifelhafter Bedeutung. Gesen. Lexic. leitet es ab von einer Wurzel נס, die er mit נָצַץ «erglänzen» in Verbindung bringt. Doch läfst sich נָסַס in dieser Bedeutung nicht nachweisen. Ps. 60, 6 hat das Hithpo. die Bedeutung «sich erheben», und es liegt kein Grund vor, sie hier, wo sie einen guten Sinn giebt [6]), zu verlassen. Es läge dann der im späteren Hebräisch nicht seltene Wechsel von שׂ und ס vor, da die Wurzel נס = נשׂ wäre [7]).

Das Verbum נוב 9, 17 steht im Pilel nur hier, im Qal Ps. 62, 11; 92, 15; Prov. 10, 31. Das Derivatum

[1]) Ortenberg, l. c. p. 23.

[2]) l. c. p. 191. 200.

[3]) Wellh.-Bleek, Einleitung [4] S. 425 f. Anm. und Stade, Jahrg. IV, 291—97.

[4]) Budde, Bücher Richter und Samuel 1890, S. 177 ff.

[5]) Wellhausen Compos. des Hexateuchs [2] p. 258.

[6]) Bredenkamp 101. Stade, Jahrg. I, 19.

[7]) Siegfried-Strack, Lehrbuch der neuhebr. Spr. S. 14.

תְּנוּבָה findet sich in der Parabel des Jotham Richt. 9, 11 [1]), ferner in dem exilischen Liede Mosis Deut. 32, 13 [2]) und Thren. 4, 9. Sonst wird von dem Stamme noch gebildet נִיב Jes. 57, 19 (Qri; Ktib נוב oder נוב) und Mal. 1, 12, sowie das Nom. propr. נֵיבַי (Qri; Ktib נובי) Neh. 10, 20. Dagegen ist נָבוֹת wie נב und נְבוֹ von נבה herzuleiten. Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, dafs das Verbum נוב der späteren Sprache angehört.

Endlich sei aus Cap. 9 noch erwähnt das Hap. leg. בִּצָּרוֹן V. 12 für das sonst gebräuchliche מִבְצָר. Der Vorliebe für Bildungen auf ־וֹן werden wir noch öfters in Cap. 12—14 begegnen.

In Cap. 10 ist gleich V. 1 חֲזִיז bemerkenswerth, das zur Abwechslung für בָּרָק 9, 14 gesetzt ist. Es gehört ausschliefslich dem Buche Hiob an: 28, 26; 38, 25.

Von בוס 10, 5 ist gebräuchlich das Qal Jes. 14, 25 [3]); (auch 41, 25 für יָבֹא zu lesen); Jes. 63, 6; Prov. 27, 7; Ps. 44, 6; 60, 14; 108, 14; das Piel Jer. 12, 10; Jes. 63, 18; Hoph. Jes. 14, 19 [3]); Hithp. Ez. 16, 6, 22. Die alte Sprache kennt nur das Nomen מְבוּסָה Jes. 18, 2. 7; 22, 5.

Sicher läfst das Piel גִּבֵּר 10, 6. 12 «stärken» auf einen Spätling schliefsen. Es hat einzig eine Parallele in Qoh. 10, 10.

Cap. 11 bietet V. 3 das Wort אַדֶּרֶת, welches so oft gegen die Einheit von 9—11 und 12—14 ins Feld geführt worden ist, und V. 13 in gleicher Bedeutung אֶדֶר «Herrlichkeit». In alter Zeit nachweisbar ist allein אַדִּיר z. B. Richt. 5, 13. 25; 1 Sam. 4, 8. Das Verbum אָדַר findet sich erst Ex. 15, 6. 11 in dem Durchzugsliede, das schwerlich vorexilisch ist (V. 18 hat es das Jahvekönigthum, eine in

[1]) Ueber deren Alter, Cornill, S. 96.

[2]) Cornill, p. 70 ss.

[3]) Jes. 14, 24 ff. redactionelle Ueberleitung, Stade Jahrg. III, 16; Oort, Theol. Tijdschr. XX, 193. — Jes. 14, 19 aus dem Exil Cornill, p. 140.

den Psalmen beliebte Anschauung) und Jes. 42, 21. Eine mit אֶדֶר gleichklingende und gleichbedeutende Bildung ist הֶדֶר Dan. 11, 20. Wie fremd dem hebräischen Sprachgefühl אֶדֶר in der Bedeutung «Herrlichkeit» geblieben ist, dafür liefert Ibn Parchons hebräisches Wörterbuch den Beweis; es macht אדר היקר V. 13 zu einem kostbaren Gewande trotz der Unsinnigkeit, die aus dieser Uebersetzung entsteht. (Bacher, Jahrg. XI, 87.)

Der jüngeren Sprache gehört weiter נֹעַם 11, 7. 10 an. Es steht Prov. 3, 17; 15, 26; 16, 24 und Ps. 27, 4; 90, 16.

Der Syriasmus בָּחַל 11, 8 ist schon von früheren Vertretern nachexilischer Abfassung betont worden. Die Bedeutung des Hap. leg. — Prov. 20, 21 ist mit Qri מְבֹהֶלֶת zu lesen — läſst sich nur aus dem syrischen בחילא erklären.

Der Aramaismus יְקָר 11, 13 findet sich noch Jer. 20, 5; Ezech. 22, 25; Prov. 20, 15; Ps. 49, 13, 21; Hi. 28, 10; Ester 10 mal, Daniel 4 mal.

Cap. 13, 7—9 sei hier angefügt. Die Zugehörigkeit eines so kleinen Stückes läſst sich mit rein sprachlichen Gründen natürlich nicht feststellen, wenn es nicht ganz significante Ausdrücke enthält, die auch anderweitig wieder begegnen. Aber gerade die hervorstechenden Eigenthümlichkeiten wie גֶּבֶר עֲמִיתִי und וַהֲשִׁבֹתִי יָדִי עַל" kommen sonst nicht wieder im Dtzch vor. עָנָה in der Bedeutung «erhören» weist auf 10, 6, dagegen das Niph. von יָתַר auf 14, 26. Bei der Unmöglichkeit, die Zugehörigkeit sprachlich zu bestimmen, bleibt nichts übrig, als bei Anordnung des Stoffes die Entscheidung nach dem Inhalte zu treffen. Hierbei kann einfach auf die meines Erachtens unwiderlegbaren Ausführungen p. 29—32 des I. Jahrg. verwiesen werden. Uebrigens ist es für den Zweck meiner Untersuchung zunächst gleichgiltig, welchem Theile das Stück zuzuweisen ist.

Auch die Sprache von 13, 7—9 hat späten Character.

Um dies darzuthun, soll auf גֶּבֶר kein Gewicht gelegt werden. Es ist zwar im Aramäischen das gewöhnliche Wort für אִישׁ, ist aber auch im Althebräischen nicht ungebräuchlich. Zudem ist es fraglich, ob die Ueberlieferung גֶּבֶר und גְּבַר immer richtig scheidet.

Anders steht es schon mit עָמִית. Dasselbe kommt als Concretum vor: Lev. 5, 21; 18, 20; 19, 11. 15. 17; 25, 14. 15. Als Abstractum steht es nur hier.

Das Verbum צָעַר hat zwar das in allen Perioden der Sprache häufige Derivatum צָעִיר. Das Verbum selbst jedoch wird nur in jüngeren Schriften gebraucht, nämlich Jer. 30, 19 [1]; Hi. 14, 21. Könnte man nun aber auch mit Rücksicht auf צָעִיר das Fehlen von älteren Belegstellen für das Verbum als zufällig erachten, so ist doch noch zu bemerken die Identifizirung von «gering» und «fromm» in unserer Stelle; so wird צָעִיר gebraucht Ps. 119, 141, und vielleicht spiegelt sich dieselbe Tendenz einer späten Zeit in עָנִי 9, 9 (עֲנִיֵּי הַצֹּאן 11, 7. 11 würde ebenfalls hierher zu ziehen sein, wenn nicht mit Klostermann und Stade nach LXX לִכְנַעֲנִיֵּי zu lesen wäre). Ist aber, wie das hebräische Wörterbuch von Siegfried und Stade will, הַצְּעָרִים als «Hirtenjungen» zu übersetzen, so ist dieses Hap. leg. zu vergleichen mit צְעִירֵי הַצֹּאן Jer. 49, 20; 50, 45; Qri 48, 4 (über die Abfassungszeit dieser Stellen Schwally, Jahrg. VIII, 177—217); Q'ri auch Jer. 14, 3; an den beiden letztgenannten Stellen liegen vielleicht in dem K'tib צעור Textfehler vor und es ist zu lesen 48, 4 צְעָרָה, acc. von צַעַר, 14, 3 צוֹעֲרֵיהֶם. Jedenfalls würde auch durch diese Homonyma obiges Resultat nur bestätigt. Die Lesart הרעים für הצערים ist zwar durch LXX Alex. und Pesch. bezeugt, die Masora wird jedoch durch LXX Vat., Vulg. und Targ. gestützt.

---

[1]) Jeremianische Herkunft zweifelhaft: Stade, Gesch. des Volkes Isr. I, 647 Anm. hält Cap. 30 für einen secundären exilischen Abschnitt; anders urtheilt Cornill, p. 162.

13, 8 verräth seine späte Abfassung durch das Wort גָּוַע, welches der Hexateuchredactor Jos. 22, 20. P 9 mal, Thren. 1 mal, Hiob 8 mal. Psalmen 1 mal haben.

Die lexicalische Untersuchung liefert demnach den Beweis, dafs die Cap. 9—11; 13, 7—9 in der Gestalt, wie sie uns vorliegen, nicht vorexilisch sein können. Und wie die folgende Liste beweist, gehören 12; 13, 1—6; 14 derselben Sprachperiode an.

12, 2 רַעַל Hap. Leg. Das Verbum hat nur Nah. 2, 4, dagegen ist es im Chaldäischen und Syrischen häufig [1]). תַּרְעֵלָה steht 2 mal bei Deuterojes., sodann Ps. 60, 5. רְעָלוֹת Jes. 3, 19 hat andere Bedeutung. Auch das Nom. propr. רְעֵלָיָה ist jung: Esr. 2, 2 (Neh. 7, 7 dafür רַעַמְיָה), und מַרְעֲלָה Jos. 19, 11 (P) ist nordisraelitisch.

שָׂרַט 12, 3 kommt nur noch vor Lev. 21, 5, Derivate Lev. 19. 28; 21, 5. Es ist ein Syriasmus [2]).

12, 4 hat drei Bildungen auf ־וֹן, nämlich תִּמָּהוֹן, עִוָּרוֹן, שִׁגָּעוֹן. Sie stammen alle drei aus dem exilischen Stücke Deut. 28, 28 [3]). Nur שִׁגָּעוֹן ist in der alten Sprache nachweisbar: 2 Kön. 9, 20.

אַלֻּף 12, 5. 6 wird mit Wellhausen wie 9, 7 אֶלֶף zu lesen sein [4]). So ist auch zu corrigiren Gen. 36, 15—30. 40—43 (P); Exod. 15, 15 [5]); 1 Chron. 1, 51—54 [6]). Dann wird es noch gebraucht Jer. 13, 21, doch ist in diesem Verse der Text verdorben. Alle diese Stellen würden אַלּוּף als spät erweisen. Auch אֶלֶף in der Bedeutung «Clan» gehört meistens dem späteren Sprachgebrauch an; vgl. Siegfried und Stade, hebr. Wörterbuch unter אֶלֶף und אַלּוּף.

---

[1]) Giesebrecht, Jahrg. I, 330.

[2]) Bredenkamp, Commentar, p. 149 Anm.

[3]) Cornill, p. 42.

[4]) Skizzen und Vorarbeiten V, 189.

[5]) Cornill, p. 69.

[6]) W. Robertson Smith, Journal of Phil. IX, 90.

לְמַעַן לֹא 12, 7 wird noch gebraucht Ezech. 19, 6; 26, 20 und 4 mal in den Psalmen [1]).

תַּחֲנוּנִים 12, 10 findet sich bei Jerem. 2 mal, in den Prov. 1 mal, Psalmen 6 mal, bei Hiob 1 mal, Daniel 4 mal.

Der Ausdruck שָׁפַךְ רוּחַ kommt vor Ezech. 39, 29; Joel 3, 1. 2. Er gehört also, an welcher Stelle er auch primär sein mag, auf jeden Fall der späteren Zeit an.

In Cap. 13 ist V. 1 מָקוֹר zu notiren, das sich in der älteren Sprache nur Hos. 13, 15 [2]) findet. Jeremias hat es 2, 13; 8, 23. Dann steht es in den secundären Stellen Jer. 17, 13; 51, 36 [2]). Bei P (Leviticus) euphemistisch 3 mal, Prov. 7 mal, Psalmen 2 mal. Es ist das gewöhnliche spätere Wort für בְּאֵר, das in der Bedeutung «Brunnen» die jüngere Litteratur nur Prov. 5, 15; Cant. 4, 15 bietet; sonst gebraucht sie es synonym mit שַׁחַת. P hat בְּאֵר überhaupt nicht.

Der Begriff נִדָּה ist der vorexilischen Litteratur völlig fremd. Zuerst hat ihn Ezech. 7, 19. 20; 18, 6; 22, 10; 36, 17. Dann steht er einmal Thren. 1, 17, 18 mal bei P, 2 mal bei Esra, endlich 2. Chron. 29, 5.

14, 2 שָׁסַס in der I. Periode nur 1 Sam. 17, 53. Dann kommt es vor Richt. 2, 14 (nachdeuteronomisch); Pseudojerem. 30, 16 (שֹׁאסַם); Pseudojes. 13, 16; Ps. 89, 42. Das Derivatum מְשִׁסָּה Hab. 2, 7; Zeph. 1, 13; Jer. 30, 16; 2 Kön. 21, 14 (aus der zweiten Hälfte des Exils, Cornill p. 129). In der Stelle Jes. 13, 16 findet sich auch: שָׁגַל. Aufserdem nur noch Jer. 3, 2; Deut. 28, 30 (s. S. 85 Anm. 3). Auch שֵׁגָל, das Ps. 45, 10; Nehem. 2, 6 und bei Daniel steht, ist der aramaisirenden Sprache zuzuweisen. Wenn Richt. 5, 30 im Liede der Deborah mit Ewald ebenfalls

---

[1]) Giesebrecht, Jahrg. I, 285.

[2]) Doch pafst dieser ganze Vers nicht in den Zusammenhang und ist offenbar nicht intact überliefert. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V (1892), 130. — Jer. 17 secundär: Stade, Gesch. des V. Isr. I, 647, Anm. Zu Jer. 51 siehe Budde, Jahrb. für deutsche Theol. XXIII, 528—470. Schwally, Zeitschr. für die alttest. Wissensch. VIII, 216.

שֵׁגָל für שָׁלָל zu lesen ist (לְצַוְּארֵי שֵׁגָל, dagegen A. Müller, Königsb. St. I, 11 A.), so kann daraus doch höchstens gefolgert werden, daſs das Wort schon früh ins Nordisraelitische eingedrungen ist. Doch ist noch zu berücksichtigen, daſs es an jener Stelle dann als Titel der Gemahlin Sisera's gebraucht wird. Das beweist noch keineswegs, daſs es Bürgerrecht in der hebräischen Sprache gewonnen hatte, sondern zunächst nur, daſs die Lieblingsgattin des Königs von Haroseth Haggojim diesen Titel führte.

Die Wendung יָצָא בַגּוֹלָה 14, 2 wird gebraucht in dem wahrscheinlich secundären Stücke Jer. 29, 16 und in den Reden gegen die Heiden 48, 7 [1]).

14, 3 bringt den Aramaismus קְרָב vergl. Dan. 7, 21. Die Psalmen haben das Wort 6 mal, Hiob und Qoh. je 1 mal. 2 Sam. 17, 11 ist mit LXX zu lesen בְּקִרְבָּם (Wellhausen).

Auch קְדֹשִׁים 14, 5 in der Bedeutung «Engel» ist nachexilisch. So wird es gebraucht Hi. 5, 1; Ps. 89, 6. 8 und bei Daniel. Allerdings findet es sich auch in dem alten «Segen Mosis» Deut. 33, 3; aber die jetzige Einleitung Deut. 33, 1—5 ist sehr stark verderbt, und am meisten gerade V. 3 [2]), sodaſs diese Stelle keinen Beweis für das Alter des Ausdruckes abzugeben fähig ist. Auch ist es zweifelhaft, ob mit der Bezeichnung an dieser Stelle nicht Israel gemeint ist [3]).

Derselbe Vers enthält 3 mal נַסְתֶּם. Es wird aber mit LXX, Symmach., Targ. und vielen alten Handschriften נִסְתַּם zu punctiren sein [4]). סָתַם aber ist vor dem Exile

[1]) Schwally, Jahrg. VIII, 177—217 spricht Cap. 25. 46—51 dem Jeremias ab; Cornill sucht in Cap. 46—49 einen jeremianischen Kern zu retten, Einl. [2], 163 ff.

[2]) Cornill, l. c. p. 72. Vgl. חֹבֵב עַמִּים.

[3]) Zu קְדֹשִׁים = Engel cf. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, 5 ff. W. R. Smith, Lect. on the Rel. of the Sem. 90. 132 ff.

[4]) Bredenkamp, Comm. 188 f. — Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V, 192 f., liest das erste Mal נִסְתַּם, dann נִסְתָּם.

selten; die ältere Litteratur hat es in der ephraimitischen Erzählung 2 Kön. 3, 19. 25 und in Gen. 26, 15. 18, den beiden Versen, welche der Harmonist von J und E in dieses Capitel eingeschaltet hat [1]). Vom Exile an wird es häufiger: Ezech., Thren., Psalmen, Nehem. haben es je 1 mal, Chron. 3 mal, Dan. 3 mal.

Wenn 14, 6 יְקָרוֹת zu lesen ist, so bewegt sich der Verfasser wieder in der Sphäre des Buches Hiob, das 31, 26 die Gestirne so nennt. Wahrscheinlich mufs es aber heifsen וְקָרוֹת nach LXX, Symm., Pesch., Vulg., wohl auch Targ. [2]). Dieses Wort ist vor Nahum, der es 3, 17 anwendet, nicht gebräuchlich. Prov. und Psalmen haben es je 1 mal, Hi. 2 mal. Wellhausen Skizzen und Vorarb. V, 193 liest וְקָרוֹת an unserer Stelle.

Ebenso führt יקפאון auf jeden Fall auf eine späte Zeit. Liest man יִקְפָּאוּן, so hat man ein Verbum, das im gleichen Sinne nur noch in dem bereits mehrfach erwähnten jungen Stücke Ex. 15, 8 und Hiob 10, 10 vorkommt; bei Zephanja 1, 12 hat es andere Bedeutung. Folgt man aber dem Q'ri, LXX u. s. w. und liest וְקִפָּאוֹן, so hat man ein von jenem Verbum abgeleitetes Hap. leg., das durch seine Endung erst recht späten Ursprung bekundet und neben בִּצָּרוֹן 9, 12, תִּמָּהוֹן, שִׁגָּעוֹן, עִוָּרוֹן 12, 4 zu stellen ist.

So ergiebt die lexicalische Statistik, dafs 9—11 wie 12—14 nachexilisch sind; eine Fülle von späten Wörtern und Aramaismen liefert den Beweis dafür.

Etwas anders steht es in grammatikalischer Hinsicht. Ein nachexilischer Autor, der das Bestreben hatte, möglichst klassisch zu schreiben und sich von dem Colorit seiner Zeit freizuhalten, konnte dabei den Wortkreisen seiner Epoche nicht entrinnen, so wenig wie ein moderner Schriftsteller, der einen historischen Stoff alterthümelnd

---

[1]) Cornill, p. 80.

[2]) Bredenkamp, p. 191.

behandelt, dabei «unentwegt» und ähnliche «selten schöne» Erzeugnisse der Modesprache vermeidet. In grammatikalischer und etwa auch in stilistischer Beziehung dagegen läfst sich eher eine korrekte Haltung erreichen, wenn auf die Nachahmung guter Vorbilder viel Mühe und Studium verwendet wird. Allerdings werden auch der gelehrtesten und gewandtesten Feder einige Formen und Constructionen entschlüpfen, welche den Epigonen verrathen.

Auch bei Dtzch kann man diese Beobachtungen machen. Er besitzt offenbar eine gute grammatische Schulung und ein Verständnifs für die Schönheiten der klassischen Sprache, er liebt es, archaistische Zierrathen anzubringen, aber hier und da verfällt er doch den Anomalien und Unebenheiten der verwildernden Sprache seiner Zeit.

Die Orthographie ist ungemein salopp. Scriptio plena und defectiva gehen wirr durcheinander. So steht 9, 5 הוֹבִישׁ, dagegen 10, 5, 11 הֹבִישׁוּ; 9, 9 נֹגֵשׂ, 10, 4 נוֹגֵשׂ; 11, 10 das sehr auffällige הָפֵיר, dagegen 11, 14 הָפֵר. In Cap. 12—14 findet sich die gleiche Inconsequenz: 12, 7 יֹשֵׁב יְרוּשָׁלַםִ, 12, 8 יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַםִ. Ebenso 12, 14 מִשְׁפָּחוֹת und מִשְׁפָּחֹת. Am leichtesten erklärt sich das, wenn das Schriftstück in später Zeit entstanden ist; doch kann auch der gegentheilige Schlufs gezogen werden, dafs die Aufzeichnung in einer Zeit geschah, in der man noch nicht ängstlich am Buchstaben hing. Zudem ist es nicht zu entscheiden, ob dergleichen Unregelmäfsigkeiten auf Rechnung des Verfassers oder der Abschreiber kommen. Deswegen begnüge ich mich damit, diese Lüderlichkeit zu constatiren, ohne sie als schwerwiegenden Beweis für späte Abfassung verwenden zu wollen.

Aber eins ist dann wenigstens zu beachten: wo inmitten dieses Wirrwars ein Wort consequent geschrieben wird, da wird die Consequenz nicht zufällig sein. Nun steht immer דָּוִיד. Würde der Abschreiber דָּוִד vorgefunden haben, so hätte er sicherlich nicht durchweg דָּוִיד geschrieben.

Warum sollte er hier auf einmal Consequenzmacherei treiben, da das sonst gar nicht seine Art war? Vielmehr hat er schon überall דָּוִיד gelesen, und da dies zu seiner Zeit die übliche Schreibweise war, so ist er gar nicht auf den Gedanken gekommen, dafs man etwa auch דָּוִד schreiben könnte. Die Schreibung des Namens David hat aber grofsen Werth für die Bestimmung der Sprachperiode, welcher eine Schrift angehört. Bonk[1]) hat behauptet, dafs sich folgende Entwicklung vollzogen habe: Scriptio defectiva, dann plena, dann wieder defectiva. Bis zum Exil (und Jerem., Ezech. und Deuterojes. auch im Exil) schrieb man דוד, hierauf דויד, dann in Prov., Psalmen, Qoh., Ruth wieder דוד. Störend ist dann aber die Thatsache, dafs der Chronist 218 mal דויד hat. Stade hält das für eine Schrulle des Chronisten oder eines seiner Abschreiber. Richtiger aber wird es sein, den Gang der Entwicklung geradlinig darzustellen. Die scriptio defectiva umfafst dann die gesammte vorexilische und exilische, sowie die nachexilische Litteratur bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. Hierauf tritt die scriptio plena ein. Das Schema würde freilich durchbrochen durch Qohelet, der דוד hat. Doch kann die Rücksicht auf Qoh. nicht mafsgebend sein, da sich bei ihm der Name nur ein Mal findet. Dann ist die scriptio plena kein Zwischenspiel, sondern der Schlufsact. Aufser dem Chronisten bedienen sich ihrer die Diaskeuasten von Amos (11, 11[2]) und an der schlecht bezeugten Stelle 6, 5) und Hosea (3, 5[3])), ferner Cant. Cantic. 4, 2. So hat Dtzch Genossen seiner Schreibweise nur in der griechischen Zeit.

Ferner sind mehrere Vertauschungen von ה und א, י und א zu notiren, die aber auch dem Abschreiber zur Last fallen können.

---

[1]) Jahrg. XI, 127 f.

[2]) Schwally, Jahrg. X, 126 f.

[3]) Cornill, p. 174.

מִצָּבָה 9, 8 wird vielfach nach dem Vorgange von LXX in מַצָּבָה geändert. Es ist das die leichtere Lesart; gerade darum wird aber מִצָּבָה = מִצָּבָא vorzuziehen sein, welches die Masora will.

Wird man betreffs dieser Stelle getheilter Meinung bleiben, so hat sich doch fast bei allen Auslegern die Erkenntnifs Bahn gebrochen, dafs 11, 13 הָאוֹצָר gemeint und הַיּוֹצֵר falsch punctirt für הַיּוֹצָר ist[1]. Dafs הַיּוֹצֵר unhaltbar ist, haben in überzeugendster Weise die Exegeten dargethan, die sich abquälten, es zu vertheidigen. Wenn nach ihnen «zum Töpfer werfen» eine sprichwörtliche Redensart war für «wegwerfend behandeln», so hatte diese Redensart nur einen Sinn, wenn die jüdischen Töpfer die Scherben wie die Schmiede altes Eisen in Gegenrechnung genommen haben. Andere lassen das Geld zu einem ad hoc erfundenen Tempeltöpfer werfen, ohne zu sagen, warum dieser gerade damit beglückt wird. Lange kennt gar einen Raum im Tempel mit der Aufschrift «zum Töpfer». Solche Verlegenheitsausflüchte richten sich selbst, zumal wenn man die Absicht merkt, Matth. 27, 9. 10 hier zu erkünsteln. So ist denn auch im Strack-Zöckler'schen Commentarwerk der Töpfer «zum Töpfer geworfen» worden; Orelli (Abth. V, p. 390) liest יוֹצָר = אוֹצָר[2].

אמצהלי 12, 5 ändert Hitzig in אִם צָהֲלוּ. So ansprechend diese Conjectur wegen אֱלֹהֵיהֶם erscheint, so ist sie doch durch keine Handschrift beglaubigt. Es ist wohl dem εὑρήσομεν ἑαυτοῖς der LXX zu folgen, das auch durch Targ.

---

[1]) אוֹצָר Pesch. und Targ. (Jonathan אמרכלא רבא, Tempelschatzmeister), יוֹצֵר Aquila und Vulg., LXX χωνευτήριον, Hieron. statuarius.

[2]) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V, 187 Anm. nimmt ein absichtliches Oscilliren der Masora an; sie habe die Möglichkeit der Deutung „Töpfer" offen halten wollen, weil der geringe Preis ihr des Gotteskastens unwürdig erschien. Dadurch würde die Punctation mit Zere erklärlich; aber sie würde zur Voraussetzung haben, dafs יוֹצֵר das Ursprüngliche war und perhorrescirt wurde.

gestützt wird. Nur dürfte nicht mit Stade ein א zu ergänzen und אֶמְצָאה, sondern einfach אֶמְצָה zu schreiben sein, da mehrere Handschriften אֶמְצָא haben. Es liegt eine aramaisirende Form mit Vertauschung von א und ה vor [1]).

Bemerkenswerth ist die Form בּוֹסִים 10, 5. die eine Analogie nur in dem transitiven לוט der sehr späten Stelle Jes. 25, 7 hat. קוֹמִים 2 Kön. 16, 7 ist anderer Art, da eine Bildung auf *o* nach בּוֹשִׁים bei einem intransitiven Verbum weniger verwunderlich ist [2]).

Das grammatikalische Monstrum וְהוֹשְׁבוֹתִים 10, 6, ist natürlich nach V. 10 zu ändern in וַהֲשִׁבוֹתִים. Es wird entstanden sein, wie Bleek erklärt: in das neutrale והשבתים ist die mögliche zweifache Ableitung von שׁוּב und יָשַׁב eingetragen worden.

בְּהִנָּבְאֹתוֹ 13, 4 neben בְּהִנָּבְאוֹ 13, 3 ist ebenso wie רוֹמְמוֹת Ps. 149, 6, חַטֹּאתוֹ Ez. 33, 12 ein Aramaismus [3]). Aus der alten Sprache führt Ges.-Kautzsch als einziges Beispiel für einen Infinitiv ל״א mit Femininform Richt. 8, 1 an [4]).

Die Form רָאֲמָה 14, 10, nach Ben Naftali רָאמָה, wird nur ein Schreibfehler sein, der bei der schon erwähnten Beschaffenheit der Textüberlieferung nicht verwunderlich erscheinen kann.

Von dem Adjectivum אֱוִיל wird 11, 15 ein Adjectivum אֱוִלִי weitergebildet [5]), und ebenso קַדְמוֹנִי 14, 8 von קַדְמוֹן in der Bedeutung «östlich». אֱוִלִי ist Hap. leg., קַדְמוֹנִי nur bei späteren Schriftstellern gebräuchlich [6]): Ez. 10, 19; 11, 1; 47, 18. Joel 2, 20. Ob Hiob 18, 20 קַדְמֹנִים Plural von קַדְמוֹן oder קַדְמוֹנִי ist, mufs dahingestellt bleiben. Die Kad-

---

[1]) So auch Bredenkamp, l. c. p. 153 f.

[2]) Ges.-Kautzsch, hebr. Gramm. § 72, Anm. 1; cf § 43.

[3]) Giesebrecht, Jahrg. I, 291. Ryssel, l. c. p. 53.

[4]) Gramm.[25] § 74, 3 Anm. 2.

[5]) Wellhausen a. a. O. V, 187 will auch 11, 17 האולי für האליל.

[6]) Hiernach sind die Darlegungen von Holzinger Jahrg. IX zu Joel 2, 20 zu berichtigen.

moniter Gen. 15, 19 beweisen nichts für das Alter der Form, da dort die Bildung durch andere Gentilicia auf ִי veranlafst ist. Auch in der Bedeutung «alt» ist קַדְמוֹנִי vor dem Exile nicht nachweisbar. Es steht Jes. 43, 18; Ez. 38, 17; Mal. 3, 4, zwar auch 1 Sam. 24, 14, doch ist diese Stelle Zusatz [1]).

Die beiden Archaismen רֹעִי und עֹזְבִי 11, 17 können nichts ändern an dem Befunde, dafs Dtzch nachexilisch ist. Das Chirek compaginis ist kein durchaus zuverlässiges Merkmal eines hohen Alters, da es auch in sehr jungen Stücken keineswegs selten ist. In den Psalmen wird es viel gebraucht, dann z. B. Mich. 7, 14 und in dem danielischen Eigennamen גַּבְרִיאֵל. Giesebrecht [2]) leitet die häufige Anwendung in den Psalmen von dem Bestreben her, die poetische Rede archaistisch zu verbrämen. Dieses Bestreben könnte auch Dtzch zum Gebrauch des Chirek compaginis bewogen haben. Indessen kann die Form auch unbewufst verwendet sein, da sie allen Perioden der hebräischen Sprache gemeinsam ist, wenn sich auch das Bewufstsein ihres Wesens als einer Casusendung völlig verloren hat. [3])

הָרַי 14, 5 hat Gesen. Lehrgeb. § 124, 2b als alten Plural auf ַי erklärt. Doch läfst sich diese Pluralbildung überhaupt nicht sicher nachweisen cf. Gesen.-Kautzsch 25, § 87, 1c.

Die syntactische Untersuchung liefert wenig Auffälliges. Sie bestätigt es, dafs wir es mit einem gelehrten Schriftsteller zu thun haben, der die alte Literatur gründlich studirt hatte. Dtzch zeigt die Schulung des Schriftgelehrten, der sich in die Sprache der Vorzeit hineingelebt hat. Seine Verwandtschaft mit den Anschauungen des Priestercodex hat Stade nachgewiesen, Berührungen mit der Phraseologie von P hat obige Darlegung ergeben: man vergleiche עָמִית, כָּבַשׁ, תֵּימָן, יָוָן, נִדָּה, מָקוֹר, שָׂרַט, אַלֻּף, גָּוַע.

---

[1]) Wellhausen, Kittel.

[2]) Jahrg. I, p. 282.

[3]) Ges.-Kautzsch, Gramm. 25 § 90, 3.

Und wie bei dem Priestercodex, so zeigt sich auch bei Dtzch der Einfluſs des Aramaeischen mehr auf dem lexicalischen als dem grammatischen Gebiet.[1])

יָשַׁב wird 9, 5; 12, 6 in passiver Bedeutung gebraucht. Holzinger[2]) hat darauf aufmerksam gemacht, daſs dieser Gebrauch späteren Datums ist: bei Jer. 17, 6 und in den secundären Stellen 17, 25; 50, 13. 39; ferner Ez. 29, 11; Jes. 13, 20; Zach. 2, 8; Jo. 4, 20. Wenn mit Berufung auf die beiden obigen Stellen von ihm behauptet wird, daſs יָשַׁב diesen Sinn auch schon früher hatte, so ist das dahin zu berichtigen, daſs auch Zach. 9, 5; 12, 6 in jenen Kreis gehören.

Die Stelle 11, 5. 6 ist von Holzinger zum Beweise verwendet worden, daſs die Construction von חָמַל mit עַל auch der älteren Sprache nicht fremd ist.[3]) Würde Dtzch nicht in Betracht kommen, so blieben von den dort angeführten nur zwei ältere Belegstellen übrig: Ex. 2, 6 (E.) und Gen. 19, 16 (J.). Da jedoch Gen. 19 durch die Ueberarbeitung von Cap. 18 mit beeinfluſst worden ist,[4]) so kann man sich hinsichtlich dieser Stelle auf jahvistischen Sprachgebrauch nicht mit voller Sicherheit berufen. Trotzdem ist das Alter der Construction zweifellos, da sie noch an vielen andern Stellen angewandt wird, z. B. 1. Sam. 15, 3. 9. 15; 23, 21; 2. Sam. 21, 7; weitere bei Buxtorf.

Ueber die intransitiven Hiphile von בוש 9, 5. 10 und יָבֵשׁ 10, 11 hat Holzinger ebenfalls ausführlich gehandelt,[5]) sodaſs hier einfach auf seine Darlegungen verwiesen werden kann. Nur ist der Schluſs, den er aus genannten Stellen zieht, auch in obiger Weise zu corrigieren.

Hierzu treten einige andere Hiphile in intransitiver

---

[1]) Kautzsch, aram. Gramm. p. 3.

[2]) Jahrg. IX, p. 115.

[3]) Ibid. p. 126.

[4]) Wellhausen, Comp. des Hex.[2] p. 27, f.

[5]) L. c. p. 100.

Bedeutung. So 11, 5 וָאַעְשִׁר «reich werden». In gleichem Sinne steht dieses Hiphil noch Jer. 5, 27; Prov. 21, 17; 28, 20; Ps. 49, 17; Dan. 11, 2. Wenn nun auch dieser intransitive Gebrauch als der allgemein semitischen Anschauungsweise entsprechend erklärt werden kann, so ist doch die Thatsache nicht wegzuleugnen, dafs unsere Stelle nur in der jüngeren Literatur Parallelen hat.

Zu 11, 6 (er erklärt den ganzen Vers für Einschub) bemerkt Wellhausen [1]: ממציא aramäisch = ממטא. Um die Phrase als guthebräisch zu erweisen, beruft sich Steiner [2]) auf 2 Sam. 3, 8. Jedoch das καὶ οὐκ ηὐτομόλησα der LXX fordert eine Correctur des Textes (Wellhausen, Text der Bb. Samuelis p. 158).

Zu הָמֵר 12, 10 ergänzt man nach Analogie von Jes. 22, 4 בַּבֶּכִי. Dort steht das Piel. Selbst wenn man aber diese Ergänzung vollzieht, bleibt das Hiphil doch intransitiv.

Das Hiphil von קָנָה 13, 5 hat allein Ezech. 8, 3, aber nicht wie Dtzch im Sinne von «kaufen», sondern von «verkaufen».

הִגִּיעַ in der Bedeutung «reichen bis zu» 14, 5 soll nach Ryssel [3]) der späteren Sprache zuzuweisen sein und sich nur Lev. 5, 7 und 2 Chron. 28, 9 finden. Es kommt jedoch so auch vor Jes. 8, 8; Gen. 28, 12 (E). Mit אֶל־ wird es aber in diesem Sinne nur hier construirt.

Als eine Eigenthümlichkeit späterer Zeit hat Giesebrecht die Praeponderanz von אֲנִי über אָנֹכִי hingestellt [4]). In Cap. 9—11; 13, 7—9 steht zweimal אָנֹכִי: 11, 6 und 16, ebenso zweimal אֲנִי: 10, 6 und 13, 9. In Cap. 12; 13, 1—6; 14 steht gar nicht אֲנִי, dagegen 3mal אָנֹכִי: 12, 2 und 13, 5 zweifach. Dieses Verhältnifs würde sich also günstig für frühe Abfassung stellen. Eine Entlehnung von אָנֹכִי aus älteren Stellen ist dabei nicht nachzuweisen. Ferner

[1]) Skizzen und Vorarb. V, 185.

[2]) Hitzig, die 12 kleinen Proph.[4], 390.

[3]) L. c. p. 54.

[4]) Jahrg. I, 251—58.

ist noch zu beachten, dafs mit Ausnahme von 13, 5 אָנֹכִי (11, 6. 16; 12, 2) mit Particip nach הִנֵּה steht. Diese Construction ist bedeutend seltener als die von הִנֵּה mit Pronominalsuffix und Particip. Ueber den Gebrauch beider Constructionen mag folgende Tabelle orientiren:

	A. הִנֵּה c. Pron. und Part.	B. הִנֵּה c. Suff. und Part.
Jahvist:	3 mal	3 mal
Elohist:	3 „	2 „
Red. v. JE u. Deut.	1 „	1 „
Priestercodex	—	3 ‘
Sam. (ephr.)	1 „	—
Davidsgesch (jüng.)	1 „	2 „
Elisagesch. (ephr.)	—	1 „
Dibre hajjamim	—	1 „
Deut. Verf. der Königsb.	—	4 „
Amos	—	1 „
Habakuk	—	1 „
Jerem.	1 „	8 „
Ezech.	—	3 „
Joel	—	1 „
Zach. 1—8	—	4 „
Mal.	1 „	2 „
Nehem.	1 „	—
Chron.	1 „	6 „ davon 5 aus Kön.
	13 mal	43 mal

Also A wird vor Jerem. 8 mal, in exilischer Zeit 2 mal, nach dem Exile 3 mal angewandt, B vor Jerem. 10 mal, in der exilischen Periode 17 mal, nachexilisch 16 (resp. 11 mal). Halten sich demnach beide Constructionen bis zum Exile ziemlich die Wage, so erlangt B von da ab ein bedeutendes Uebergewicht. Da indessen A auch bei Nehem. und dem Chron. sowie in dem Anhange zu Maleachi (3, 23) nicht fehlt, so wird man aus dem Gebrauche dieser Construction bei Dtzch noch nicht ohne Weiteres den Schlufs auf vor-

exilische Abfassung ziehen dürfen. Dazu kommt noch, dafs A doch auch in der alten Zeit schon das Seltenere ist. Des Räthsels Lösung wird also die sein, dafs der gelehrte Verfasser von Zach. 9—14 sich mit Bedacht der seltneren Wendung bedient hat, weil ihm dieselbe wuchtiger und feierlicher klang. Und daraus erklärt sich auch der Gebrauch des אָנֹכִי.

Weniger auf Absicht als auf gute Schulung könnte es zurückzuführen sein, dafs die nota accusativi אֵת mit Suffixen nicht häufig ist. Doch kommt daneben noch etwas Anderes in Betracht: die Abhängigkeit von der Vorlage. Cap. 12; 13, 1—6; 14 liefern kein bedeutsames Material; sie haben את mit Suff. gar nicht, aber auch nur 5 Verbalsuffixe. In 9—11; 13, 7—9 dagegen stehen 22 mal Verbalsuffixe und nur 6 mal את mit Suff., nämlich 10, 3; 11, 9. 10. 11. 13; 13, 9. Der Abschnitt 11, 4—17; 13, 7—9 nimmt demnach eine Sonderstellung ein. Trotzdem kann ich Staerk nicht beistimmen, wenn er dieses Stück dem Dtzch abspricht[1]; sprachliche Gründe, die noch dargelegt werden sollen, nöthigen dazu, es sowohl mit dem Voranstehenden wie dem Nachfolgenden zu einer Einheit zu verbinden.

Aus der Construction des Particips mit dem Genitiv etwas zu folgern, ist an und für sich ein fragwürdiges Unternehmen[2]. Bei Dtzch ist eine Argumentation hieraus überhaupt unmöglich, da bei ihm das Partic. ebenso oft im Stat. constr. steht, als es mit dem Accus. verbunden wird.

Dagegen ist hervorzuheben, dafs sich an zwei Stellen die Neigung zeigt, die Genitivconstruction durch Praepositionen zu ersetzen: כְּאַלֻּף בִּיהוּדָה (אֶלֶף) 9, 7 und מָצוֹר עַל יְרוּשָׁלָםִ 12, 2.

Sehr harte Constructionen sind לַיהוָה עֵין אָדָם 9, 1, wenn

[1]) A. a. O. S. 75—99.

[2]) Giesebrecht, Jahrg. I, 262 f.

zu übersetzen ist: Jahve hat ein Absehn auf den Menschen, was ich allerdings für unmöglich halte; ferner מַגִּיד 9, 12, wo das Pronomen der 1. Pers. zum Partic. ergänzt werden mufs, und ebenda אֲסִירֵי הַתִּקְוָה. Verbindungen von mehreren Genitiven wie קוֹל יִלְלַת הָרֹעִים und קוֹל שַׁאֲגַת כְּפִירִים 11, 3 fehlen zwar auch in der älteren Sprache nicht, sind aber doch unbeholfen. Desgleichen ist die Anfügung von fünf coordinirten Genitiven 14, 15 an Ein Nomen regens nicht gerade musterhaft zu nennen [1]).

Auch fehlt oft der Artikel in auffälliger Weise. So 9, 1 bei אָדָם (Jer. 32, 20 בָּאָדָם), ferner 9, 7 כִּיבוּסִי, wo aus zweifachem Grunde der Artikel stehen müfste [2]); weiter 9, 16 כְּצֹאן, wofür Stade כַּצֹּאן lesen will, 10, 7 כְּגִבּוֹר, יַעַר הַבָּצוּר 11, 2 und ebenso שַׁעַר הָרִאשׁוֹן 14, 10 werden von Kautzsch für regelmäfsig erklärt [3]). כָּל־קְדשִׁים 14, 5 ist zwar irregulär, hat aber Parallelen im klassischen Hebräisch z. B. כָּל־שֻׁלְחָנוֹת Jes. 28, 8. Dagegen ist in demselben Verse גֵּי־הָרִים ganz abnorm, da man erwartet, dafs die Berge durch den Artikel als dieselben wie הָרַי bezeichnet würden [4]). Endlich fehlt der Artikel in der Wendung לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְהוָה 14, 16. 17.

Der Gebrauch des Infin. absol. zur Fortführung des Verbum finit. ist ebenfalls den Späteren eigen [5]). So steht er 12, 10: וְסָפְדוּ וְהָמֵר.

Dem לְהַרְבֵּה מְאֹד 2 Chron. 11, 12; 16, 8 ist לָרֹב מְאֹד 14, 14 an die Seite zu stellen und als Kennzeichen später Sprache zu betrachten [6]).

Zu alledem kommt in Cap. 12; 13, 1—6; 14 eine schwerfällige Diction, die sich in ermüdenden Wieder-

---

[1]) Ges.-Kautzsch, Gramm. § 128, 1.
[2]) Ibid., § 126, 3 a und d.
[3]) L. c. § 126, 5, Anm. 1 a.
[4]) Ibid., § 126, 2 a.
[5]) Ges.-Kautzsch, Gramm. § 113, 4 a.
[6]) Ryssel l. c. p. 56.

holungen ergeht. So steht וְיָשְׁבָה תַחְתֶּיהָ 12, 6 und 14, 10. Besonders monoton aber ist der Ausdruck in 12, 12—14, ferner 13, 3 und 14, 16—19. Wir haben hier ein unverkennbares Merkmal späterer Zeit[1]). Auf Rechnung dieser Armuth wird auch das 15malige בַּיּוֹם הַהוּא zu setzen sein, das gar nicht eine Identität der Zeit ausdrücken soll, wie z. B. eine Vergleichung von 12, 3 mit 12, 9; 13, 1 ff. oder von 14, 4 ff. mit 14, 20 beweist. So prägnant und reich an Synonymen der erste Abschnitt ist, so breit und dabei doch wortarm ist der zweite.

Das Ergebnifs dieser Ausführungen ist demnach folgendes: Der lexicographische Befund nöthigt dazu, das ganze Schriftstück Zach. 9—14 in nachexilische Zeit zu verweisen. Die Fülle des Materials hierfür ist so grofs, dafs andere sprachliche Gesichtspunkte, die Abweichendes zeigen würden, daneben nur wenig in Betracht kommen könnten. Die Orthographie bestätigt das Resultat der lexicalischen Statistik. Auffällige Formen sind vorhanden, doch nicht häufig. Die Syntax hat zwar manche Eigenthümlichkeiten der klassischen Sprache, doch ist auch sie nicht völlig frei von Spuren des Verfalls. Demnach läfst der Sprachgebrauch einen Schriftsteller erkennen, der der nachexilischen Zeit angehört, sich aber in guten sprachlichen Traditionen bewegt.

II.

Abgesehen von der Diction haben obige Untersuchungen keinen Anlafs ergeben, zwei verschiedene Verfasser für Zach. 9—14 anzunehmen. Sie haben sogar mehrere frappante Berührungen der beiden Theile 9—11; 13, 7—9 und 12; 13, 1—6; 14 gezeigt. Doch ist noch eingehender zu prüfen, ob das ganze Schriftstück wirklich aus der Hand eines Verfassers hervorgegangen sein kann.

---

[1]) Ges.-Kautzsch § 123, d 2.

Mancherlei spricht bei näherer Betrachtung dagegen. מָצוֹר heifst 9, 3 Thurm, 12, 2 Belagerung. חַיִל 9, 4 Macht, 14, 4 Schatz. בִּקֵּשׁ 11, 16 = quaero, 12, 9 mit לְ und Inf. = studeo. אַדֶּרֶת 11, 3 Herrlichkeit, 13, 4 Mantel. גָּנַן Hiph. wird 9, 15 mit עַל, 12, 8 mit בְּעַד construirt. Für «sammeln» wird 10, 8. 10 קִבֵּץ, 12, 3; 14, 2. 14 אָסַף gebraucht. 9, 6; 10, 11; 11, 3 גָּאוֹן, 12, 7 zweimal תִּפְאֶרֶת.

Hierzu ist aber zu bemerken, dafs מָצוֹר 9, 3 in einem Wortspiele mit צור steht. חַיִל findet sich in jener doppelten Bedeutung auch beim Jahvisten Gen. 34, 19 und Ex. 14, 28, בִּקֵּשׁ in jenem zweifachen Sinne Zach. 6, 7 und 8, 21. 22; es wird deswegen in diesen Schriften noch Niemand verschiedene Verfasser der betreffenden Stücke constatiren. אַדֶּרֶת 11, 3 endlich ist ein Wort, das mit אַדֶּרֶת 13, 4 nur gleichen Klang hat.

Doch ist zuzugeben, dafs jeder der beiden Abschnitte seine Lieblingsausdrücke hat. So der erste: גִּיל 9, 9; 10, 7. גִּבּוֹר 9, 13; 10, 5. 7. טִיט חוצות 9, 3; 10, 6. יָרַד 10, 11; 11, 2. כְּמוֹ 9, 5; 10, 2.7 . 8. נֹגֵשׂ 9, 8; 10, 4. Dagegen der zweite: דָּקַר 12, 10; 13, 3. לְמַעַן 12, 7; 13, 4. מִשְׁפָּחָה 12, 12 (7 mal); 14, 17, 18. בֵּית דָּוִיד 12, 7. 8. 10. 12; 13, 1. בַּיּוֹם הַהוּא 15 mal gegen zweimal 9, 16; 11, 11.

Man wird nicht sagen können, dafs keine Gelegenheit vorlag, diese characteristischen Ausdrücke des einen auch im andern Theile zu verwenden; die behandelten Gegenstände sind vielfach verwandten Inhalts. Dazu tritt dann der bereits erwähnte stark ausgeprägte Unterschied der Diction, der noch bedeutsamer ist als die Scheidung dieser Wortgruppen.

Aber so beachtenswerth diese Discrepanzen sind, so wird durch sie die Trennung der beiden Stücke doch noch nicht als nothwendig erwiesen, da ihnen eine viel gröfsere Anzahl von gemeinsamen Wendungen gegenübersteht. Von unwesentlichen Berührungen abgesehen sind folgende zu notiren: כָּל־ הָאָרֶץ heifst in beiden Theilen immer Palästina,

nie «die ganze Erde» : (11, 6. 16); 13, 8; (12, 12; 13, 2); 14, 9. [1]) 10. אָכַל hat immer die Bedeutung «fressen, verzehren mit dem Nebenbegriff des Zerstörens» 9, 4 (9, 15 wohl יְכַלּוּם[2])); 11, 1. 9. 16; 12, 6. זָכַר von religiösem Gedenken 10, 9; 13, 2. יָשַׁב in passiver Bedeutung 9, 5; 12, 6. wahrscheinlich auch 14, 10. 11. מִזְרָק neben מִזְבֵּחַ 9, 15; 14, 20. Weiter גֶּשֶׁם 10, 1; 14, 17. חָנָה 9, 8 und מַחֲנֶה 14, 15. Niph. von יָתַר 13, 8; 14, 16. כָּרַת Hiph. 9, 6. 10; 13, 2; Niph. 9, 10; 13, 8; 14, 2; Qal. 11, 10. לָחַם Niph. 10, 5; 14, 3. 14. מִלְחָמָה 9, 10; 10, 3. 4. 5; 14, 2. מְאֹד 9, 2. 5. 9; 14, 4. 14. הִכָּה 9, 4; 10, 11; 13, 7; 12, 4; 13, 6. שָׁאַר Niph. 9, 7; 11, 9; 12, 14. פָּתַח 11, 1; 13, 1 (daneben פָּקַח 12, 4). פִּנָּה 10, 4; 14, 10. Das מַשָּׂא in 9, 1 und 12, 1 hat keine Beweiskraft, da das zweite Zusatz ist[3]). הִנֵּה אָנֹכִי mit Partic. 11, 6. 16; 12, 2 ist bereits erwähnt worden, ebenso אַלֻּף oder אֶלֶף 9, 7; 12, 5. 6. Wo der Infin. absol. zur Verstärkung des Verbums von demselben Stamme beigefügt wird, steht er immer voran: יָבוֹשׁ תִּיבַשׁ 11,17. כָּהֹה תִכְהֶה ebendaselbst. שָׂרוֹט יִשָּׂרֵטוּ 12,3.

Man wird eine solche Menge des Gemeinsamen nicht als ein Spiel des Zufalles betrachten dürfen. Sie deutet energisch auf Einheit hin, besonders da, wie oben gezeigt, der unterschiedliche Gebrauch einzelner Wörter fast durchweg erklärlich ist. Wenn trotzdem eine Anzahl eigenthümlicher Wendungen, die jeder der beiden Abschnitte für sich hat, sowie die nicht zu leugnende Verschiedenheit der Diction zwei Verfasser fordern, so giebt allein die Kuenen'sche Modifikation der Stade'schen Hypothese die Lösung des Problems. Zach. 9—14 ist in der Gestalt, wie es uns vorliegt, das Werk Eines nachexilischen Schrift-

---

[1]) Stade, Jahrg. I, 37, Anm. 2.

[2]) Stade, Jahrg. I, 18 nach Klostermann.

[3]) Stade, l. c. p. 14. Orelli, Strack-Zöcklersches Commentarwerk V, 392.

stellers, der aber im ersten Abschnitte alte vorexilische Fragmente mit Stücken der uns bekannten prophetischen Schriften sowie eignen Zuthaten zusammengearbeitet hat. Diese Fragmente nach ihren sprachlichen Merkmalen herausschälen zu wollen, wäre ein hoffnungsloser Versuch, der, wie er auch ausfiele, sich nur auf Vermuthungen stützen könnte und nur subjectiven Werth hätte. Nicht zu dergleichen Versuchen ist die Aufstellung von Staerk zu rechnen, dafs 11, 4—17; 13, 7—9 ein nicht zu Dtzch gehöriges, erst später eingeschaltetes Stück sei. Es ist nicht zu leugnen, dafs seine zeitgeschichtlichen Ausführungen viele Schwierigkeiten beseitigen. Aber der Abschnitt läfst sich sprachlich nicht aus seiner Umgebung so völlig lösen, dafs man ihn Dtzch absprechen könnte. Trotz der erwähnten Eigenthümlichkeit (p. 20. 21.) hängt er doch andrerseits mit dem Uebrigen zusammen: הִנֵּה אָנֹכִי 11, 6. 16 und 12, 2. אַדֶּרֶת 11, 3 und אֶדֶר 11, 13; andere Berührungen sind bereits aufgezählt worden.

Der Abschnitt könnte zwar ursprünglich ein besonderes Ganzes gebildet haben, das von Dtzch in redigirter Form aufgenommen wurde. Dafs es aber kein altes Stück gewesen sein könnte, beweist נֹעַם, חֹבֵל, יָקָר, Begriffe, die nicht erst durch Ueberarbeitung hineingekommen sein können. War aber das Stück jung, so begreift man nicht, warum Dtzch es eingliederte. Eine dringende Nothwendigkeit, den Abschnitt wegen seiner Sprache auszuscheiden, kann ich nicht anerkennen. Das Vorkommen von אֵת (5mal gegen 7 Verbalsuffixe) ist nicht so häufig, dafs das Fehlen in 12; 13, 1—6; 14 (bei nur 5 Verbalsuffixen) eine Trennung bedingte.

In Cap. 9 und 10 hat Staerk wenigstens hier und da das alte Original auszugraben versucht.[1]) So soll 9, 1—5 fast unverändert übernommen sein. Aber ein Blick auf die oben constatirten Merkmale später Sprache lehrt, wie un-

[1]) L. c. p. 68 ff.

zutreffend das ist. Z. B. לַיהוָה עֵין אָדָם ist entweder eine unerträglich harte Construction, oder es bedeutet, dafs Aller Augen auf Jahve gerichtet seien — ein vor dem Exil unmöglicher Gedanke[1]). חָרוּץ u. s. w. sind oben bereits eingehend behandelt worden. Und so würde eine Vergleichung der sprachlichen Resultate auch an andern Stellen gegen Staerks Unternehmen sprechen. Ursprüngliches und Secundäres sind in Cap 9 und 10 so ineinander gewebt, dafs sie nicht mehr gesondert werden können, wenn uns die Vorlage nicht anderweitig erhalten ist. Es hat darum einen Sinn, mit Stade die aus den canonischen Schriften entlehnten Stellen nachzuweisen, aussichtslos aber ist es, aus Dtzch sonst unbekannte alte Fragmente reconstruiren zu wollen.

III.

Der Vollständigkeit halber möge auch das Verhältnifs von Dtzch zu Zach. 1—8 kurz noch besprochen werden. Die Einheitshypothese der Tradition hat im letzten Jahrzehnt keinen hervorragenden neu hinzugekommenen Vertreter aufzuweisen. Doch hat sie noch immer einige akademisch thätige Vertheidiger, sodafs es nicht überflüssig ist, auf sie einzugehen. Die practischen Ausleger wie Haehnelt[2]) kommen selbstverständlich hierbei nicht in Betracht, da sie, obgleich sie versichern, die kritischen Fragen gründlich geprüft zu haben, sich mit denselben nur summarisch abfinden. Haehnelt hat sich der Erkenntnifs nicht verschliefsen können, dafs in Cap. 9—14 eine andere Sprache herrscht, als in Cap. 1—8, aber er sagt dazu nur: «Der Seher wird zum Sänger». Es kann ja von einer rein erbaulichen Schrifterklärung nicht erwartet werden, dafs sie sich tiefer auf sprachliche Probleme einläfst; aber wenn man etwa meint, mit einem solchen Bonmot sei der Unterschied der

---

[1]) Staerk hält es für verstümmelt; doch cf. die Parallele Jer. 32, 10.

[2]) «Um den Abend wird es Licht sein.» Der Proph. Sach. für die Gemeinde ausgelegt. Leipzig 1891.

Sprache sattsam erklärt, so täuscht man sich über die Wirklichkeit. Wo die Poesie in den ungeschickten und zum Theil ekelhaften Schilderungen Cap. 12—14 bleibt, das wird schwer zu sagen sein. So einfach liegt jedenfalls die Sache nicht, dafs eine gründlichere Forschung mit einigen Worten rasch über das Sprachliche hinweggleiten könnte.

Eine Musterung des Vocabelschatzes ergiebt allerdings vielfache Uebereinstimmung. Wenig besagen בֶּגֶד 3, 3. 4 — 14, 4. שָׂמַח 2, 14; 4, 10—10, 7. הִשְׁלִיךְ 5, 8—11, 12. 13. נָטָה Niph. 1, 16—Qal 12, 1 (doch letzteres wohl entlehnt aus Jes. 51, 13), נָצַל Pual 3, 2 (aus Am. 4, 11) — Hiph. 11, 6. נָגַע Qal 2, 12—Hiph. 14, 5 (doch ganz verschieden: 2, 12 antasten, 14, 5 reichen bis). סָפַד 7, 5 — 12, 10 (überhaupt terminus technicus für die Wehklage). עוּר bei Zach. im Niph. und Hiph., bei Dtzch im Pol. und Qal. Mehr Gewicht haben: שָׁלָל 2, 13—14, 1. שָׂכָר 8, 10—11, 12. שֶׁקֶר 5, 4; 8, 17—10, 2; 13, 3. רִחַם 1, 12—10, 6. נִחַם 1, 17—10, 2 (doch nicht ganz gleiche Bedeutung). הֵסִיר 3, 4—9, 7. הֶעֱבִיר 3, 4—13, 2. Für «Süden» haben Beide sowohl נֶגֶב 7, 7—14, 4. 10 als תֵּימָן 6, 6—9, 14. Ob מְצוּלָה 1, 8 und 10, 11 dasselbe Wort ist, mufs für zweifelhaft gelten; 1, 8 ist die Lesart fraglich. Am auffälligsten sind יָשַׁב als Passivum 2, 8—9, 5; 12, 6. בִּקֵּשׁ sowohl mit לְ und Infin. 6, 7—12, 9, als auch = quaero 8, 21. 22—11, 16, endlich das vielberufene מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב 7, 14—9, 8.

Aber alle diese Berührungen, die in der That nicht häufiger sind als die zwischen Zach. und einem beliebigen andern Propheten, sind geringfügig im Vergleich mit dem, was ihn von Dtzch scheidet. מוּשׁ steht 3, 9 transitiv, 14, 4 intransitiv, פּוּץ umgekehrt 1, 17 intrans., 13, 7 trans. גּוֹלָה heifst 6, 10 exules, 14, 2 exilium. הוֹד 6, 13 Majestät, 10, 3 Pracht. עָנָה bei Zach. stets «antworten» (12 mal), bei Dtzch «erhören» (2 mal). שִׁלַּח 8, 10 «gelangen lassen»,

9, 11 «freilassen»; genau dasselbe, was 8, 10 mit שִׁלַּח, wird 11, 6 ausgedrückt mit הַמְצִיא. שָׁמַר 3, 7 «Gebote halten», 11, 11 «achten auf Jemand». רָאָה 1—8 meistens vom prophetischen Schauen, 9—14 nie, dafür חָזָה 10, 2 (חִזָּיוֹן 13, 4). הֶחֱזִיק «ergreifen» wird 8, 23 mit בְּ, 14, 13 mit Accus. construirt; 8, 9. 13 heifst es «stark sein», dagegen Dtzch 10, 6. 12 גִּבֵּר «stärken». פִּתַּח hat im Pi. 3, 9 die Bedeutung «graviren», 11, 1 Qal und 13, 1 Niph. «öffnen». Zur Bezeichnung der wiederholten Handlung wird 5, 1; 6, 1; 8, 15 שׁוּב gebraucht, 9—14 nie, dafür עוֹד. אָהַב steht in ethischer Bedeutung von der Liebe zu Tugenden 8, 17. 19, dagegen 13, 6 vom Verwandtschaftsverhältnifs. כָּל־הָאָרֶץ ist 1—8 die ganze Erde (zweifelhaft höchstens 5, 3. 6; doch siehe Bredenkamp z. d. St.[1]), 9—14 Palästina. אָכַל 7, 6 »essen», 9—14 «verzehren». Der Rest heifst 8, 6. 11. 12 שְׁאֵרִית, 14, 2 יֶתֶר; der Stab 8, 4 מִשְׁעֶנֶת, 11, 7. 10. 14 מַקֵּל; der Jüngling 2, 8 נַעַר, 9, 17 בָּחוּר; die Krone 6, 11. 14 עֲטָרָה, 9, 16 נֵזֶר; der Zorn 1, 2. 15; 7, 12 קֶצֶף, 8, 1 חֵמָה, 10, 2 אַף: Sünde 3, 5. 9 עָוֹן, 13, 1 חַטָּאת; in Besitz nehmen 2, 16; 8, 12 נָחַל, 9, 4 הוֹרִישׁ; verwüsten 7, 14 שָׁמַם, 11, 2. 3 שָׁדַד; wohnen 1—8 viermal שָׁכַן, daneben יָשַׁב, 9—14 nur יָשַׁב; die Mitte 1—8 תָּוֶךְ 8 mal, 9—14 nie, dafür 14, 1 קֶרֶב; נָשָׂא 8 mal bei Zach., nie bei Dtzch, dafür עָמַס 12, 3, נָסַס 9, 16. Den Gegensatz zu אָדָם bildet 8, 10 בְּהֵמָה, 9, 1 יִשְׂרָאֵל.

Ferner gebraucht Zach. nie אָנֹכִי, sondern stets אֲנִי, im Ganzen 9 mal, Dtzch häufiger אָנֹכִי. So hat auch Zach. nie הִנֵּה mit Personalpronomen und Partic., sondern statt dessen immer הִנְנִי mit Partic. (5 mal: 2, 13. 14; 3, 8. 9; 8, 7). Der pleonastische Gebrauch des Personalpronomens fehlt bei Dtzch völlig, Zach hat ihn häufig: 1, 9. 12. 15; 2, 9; 6, 10; 8, 8. Eigenthümlich ist ferner Letzterem die adverbielle Verwendung von זֶה 1, 12; 7, 3. 5 und die Form

[1]) A. a. O. S. 44. 45.

הַלָּז 2, 8. אֲשֶׁר 8. 20. 23 und כִּי 3, 8; 5, 3 führen die directe Rede ein wie ὅτι. Die nähere Bestimmung eines Substantivs durch ein anderes wird öfters nicht durch die Genetivconstruction, sondern durch Apposition ausgedrückt: דְּבָרִים נִחֻמִים 1, 13, הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה 4, 7, הָאֶבֶן הַבְּדִיל 4, 10. Der Gebrauch des Artikels ist noch regelrechter als bei Dtzch. Dagegen tritt die Vorliebe für אֵת mit Suffixen bereits stärker hervor: es wird 10 mal angewandt gegenüber 17 mal dem Verbum mit Suffixen. Das ist ein ganz anderes Verhältnifs als bei Dtzch, bei dem es sich 7 : 27 stellte. Weiter liebt Zach. die Figura etymologica im engeren wie im weiteren Sinne[1]). So steht קָצַף קֶצֶף 1, 2, mit גָּדוֹל 1, 15; קִנֵּא קִנְאָה גְדוֹלָה 1, 14; 8, 2; שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת 3, 7; שְׁפֹט מִשְׁפָּט 7, 19; 8, 16; הוּכַן עַל־מְכֻנָתָהּ 5, 11. Dtzch hat sie zwar auch: יָקַר יְקָר 11, 13, הַמַּכּוֹת אֲשֶׁר הֻכֵּיתִי 13, 6; נָגַף מַגֵּפָה 14, 12. 18; חָגַג חַג 14, 16. 18. 19; aber die characteristische Verbindung des Nomens mit גָּדוֹל fehlt bei ihm. Der das Verbum verstärkende Infinitiv absol. wird bei Zach. bald voran, (z. B. שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּן 6, 15), bald nachgestellt (z. B. נֵלְכָה הָלוֹךְ 8, 21), dagegen bei Dtzch immer voran.

Diese Unterschiede würden genügen, um zu erweisen, dafs Cap. 9—14 nicht von demselben Verfasser wie Cap. 1—8 herstammen können. Der Beweis wird aber noch verstärkt, wenn man den Stil Zacharja's ins Auge fafst. Derselbe hat durchweg etwas Greisenhaftes. Der Prophet verfügt über eine äufserst geringe Zahl von Ausdrücken. Seine Darstellung ist noch viel monotoner und schwerfälliger als die in Cap. 12—14. Immer kehren dieselben Worte, dieselben Wendungen, dieselben Formeln wieder. Nun mögen ja zum Theil die Recht haben, welche behaupten, diese Monotonie sei beabsichtigt, um der ganzen Prophetie ein feierliches, objectives Gepräge zu geben. Aber doch nur zum Theil; denn eine sehr grofse Anzahl

---

[1]) Gesen.-Kautzsch § 117, 2.

von Wiederholungen desselben Ausdruckes ist offenbar grundlos und läfst sich nur aus schriftstellerischer Ungeschicktheit erklären. Wollte man aber auch zugeben, dafs Zach. stereotype Wendungen mit Vorsatz gebrauche, so spräche diese Eigenthümlichkeit erst recht gegen die Einheit von Cap. 1—8 und 9—14. Denn wenn der Prophet diese Darstellungsweise zu dem genannten Zwecke beabsichtigte, so wäre es räthselhaft, warum er sich ihrer nicht bei den Schilderungen der Endzeit in Cap. 9—14 bediente, um auch ihnen den Stempel des Unwandelbaren aufzudrücken. Wie kommt es dann, dafs nicht wenigstens einige phraseologische Aehnlichkeiten sich finden? Doch besser als lange Schlufsfolgerungen werden Beispiele die mit dem Stil von 9—14 nicht vergleichbare Individualität des Schriftstückes Zach. 1—8 zeigen.

18 mal steht die Betheuerung כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת (ohne כֹּה 7, 13; 8, 14). In Cap. 9—14 kommt ein einziges Mal vor כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהַי 11, 3. Weiter hat Zach. 4 mal die Formel כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלָחַנִי (2, 13. 15; 4, 9; 6, 15) und 10 mal die Eröffnung וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֶל־. Wenn der Prophet solche Eingangs- und Schlufsformeln gern setzte, so ist es ganz unbegreiflich, dafs er sie in Cap. 9—14 völlig wegläfst. Denn die einzige dort öfter gebrauchte, נְאֻם יְהוָה, zählt hierbei nicht mit, da sie allgemein prophetisch ist; auch findet sie sich nur 7 mal, während sie in Cap. 1—8 13 mal angewendet ist.

הִנֵּה רָאִיתִי 7 mal, ferner נָשָׂא עֵינַיִם 6 mal, בָּנָה הֵיכָל oder בָּנָה בַּיִת 6 mal, weiter die stehenden Fragen und Antworten zwischen dem Propheten und dem angelus interpres u. s. w. sind lauter Formeln, welche nicht weiter hervorgehoben werden sollen, da sie durch die Situation bedingt sind.

Anders steht es jedoch mit אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ 4, 14; 6, 5 (dagegen מֶלֶךְ יְהוָה 14, 9. 16. 17), קָרָא in Wechselbeziehung mit שָׁמַע 1, 4; 3, 8; 7, 11. 12. 13; 8, 9, שׁוּב von Jahve und seinem Volke, die sich zu einander wenden 1, 3. 4.

6. 16; 8, 3. 15 (vergl. dagegen 10, 6; 13, 9), חִלָּה פָּנִים 7, 2; 8, 21. 22, זָמַם mit לְ und Infin. von Gott 1, 6; 8, 14. 15, חָשַׁב mit Accus. von Menschen 7, 10; 8, 17, "שָׁכַן בְּתוֹךְ 2, 14. 15; 8, 3. 8, "לוּן בְּתוֹךְ 5, 4, "יָשַׁב בְּתוֹךְ 5, 7, הָיָה לְעָם 2, 15; 8, 8, dem 22 maligen לֵאמֹר (bei Dtzch nie!), u. s. w. Diese Phraseologie steht mit dem Inhalte der Gesichte resp. Weissagungen nicht in untrennbarem Zusammenhange, sondern ist allgemeinerer Art. Da sie in Cap. 9—14 nicht einmal Anklänge hat, so müfste Zach. seine Eigenart völlig abgestreift haben, wenn er der Verfasser dieser Capitel wäre. Um für eine so radicale Umwandlung der Diction Raum zu gewinnen, beruft man sich gern auf הַנַּעַר הַלָּז 2, 8 und deutet ihn auf den Propheten. Aber ganz abgesehen davon, dafs diese Exegese an dem Umstande scheitert, dafs Zach. immer nur von dem angelus interpres seine Weisungen empfängt, und dafs dieser und nicht der מַלְאָךְ אַחֵר das Subject zu וַיֹּאמֶר V. 8 ist[1]), so nimmt sich auch die ganze Sprache von Cap. 1—8 nicht wie die eines jüngeren Mannes aus. Sie hat, wie schon gesagt, etwas Greisenhaftes. Sie fliefst nicht in der Frische und Beweglichkeit der Jugend, sondern sie ist die krystallisirte Diction eines Mannes, der offenbar niemals sonderlich gewandt im Ausdrucke gewesen ist und in seinem Alter aus den engen Kreisen der Gewohnheit gar nicht mehr heraus kann. Froh, der widerstrebenden Sprache eine Wortmünze für eine Idee abgerungen zu haben, bringt er diese selbe Münze immer wieder in Umsatz und bemüht sich gar nicht, sie umzuprägen. Besonders instructiv für diese Art sind 3, 5; 6, 1—3; 6, 7; 8, 20—22.

Es hätte demnach eher Sinn, zu behaupten, dafs der jugendliche Zach. 9—11, der alternde 12—14, der hochbetagte 1—8 geschrieben habe, als dafs die Verfechter der Tradition 1—8 von dem נַעַר, 9—14 von dem greisen

---

[1]) Hitzig, Comm. 4, p. 340.

Zach. verfaſst sein lassen. Natürlich soll aber jene Umkehrung der Traditionshypothese nicht im Ernste aufgestellt sein, da auch sie den groſsen Unterschied der Sprache noch keineswegs erklären würde und auſserdem an inhaltlichen Gründen scheitern müſste.

Wir haben es in dem Zacharjabuche mit zwei nachexilischen Verfassern zu thun. Zacharja ist ein originaler Schriftsteller, wenn er auch die älteren Propheten berücksichtigt. Deuterozacharja aber verarbeitet alte Fragmente und ahmt die Sprache der Vergangenheit nach, sodaſs das glatte Hebräisch, welches den Cap. 9—14 trotz mancher Incorrectheiten im Groſsen und Ganzen eigen ist, die Ausleger getäuscht hat, ähnlich wie die Sprache Joels. Bei der Neigung zu wörtlichen Entlehnungen, die Stade ausführlich nachgewiesen hat, würde es auch ganz wohl denkbar sein, daſs Dtzch das auffällige מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב 9, 8 aus Zach. 7, 14 entnommen habe, wenn man dasselbe nicht als sprichwörtliches Gemeingut der Volkssprache ansehen müſste.

Parallele zwischen den Klageliedern Cap. IV, V und der Maccabäerzeit.

Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach der Entstehung der Klagelieder von Cand. Phil. **S. A. Fries** zu Upsala.

Bekanntlich schreibt die Tradition dem Propheten Jeremia die Verfasserschaft der sog. קִינוֹת zu. Die Richtigkeit derselben ist aber von Vielen aus inneren und äusseren Gründen bestritten worden. Nachfolgende kleinere Studie will einen Beitrag zur Lösung des Problems von der Entstehung der Klagelieder liefern.

Dabei übergehe ich fast ganz die Cap. 1—3, obwohl ich meines Theils geneigt bin, die Verfasserschaft derselben dem Propheten Jeremia zuzuschreiben. Dem sei nun wie ihm wolle, mir scheint festzustehen einerseits, dafs diese Gesänge sich auf den Untergang Jerusalems 586 v. Chr. beziehen, andererseits, dafs die Cap. 4—5 nicht aus dieser Zeit herrühren können.

Cap. 1—3 nämlich bilden den Cap. 4—5 gegenüber ein Ganzes für sich und zwar in so fern, als Cap. 1—2 ein Klagelied über den Untergang Jerusalems und des Volkes enthalten, während Cap. 3 über das eigene schwere Schicksal des Verfassers klagt. Die Abwechslung der alphabetischen Structur in Cap. 3 ist also leicht erklärlich.[1]

---

[1]) Meiner Meinung nach verhält es sich mit dem Buchstabenwechsel so: In Cap. 1 stand ursprünglich פ vor ע. Lässt man die Verse 16 und 17 den Platz tauschen, so entsteht auch ein guter Sinn. Ein von der gewöhnlichen alphabetischen Anordnung abhängiger Ab-

Mit diesen drei Liedern ist aber der Stoff erschöpft[1]). Nichtsdestoweniger kehrt aber in Cap. 4 und 5 dieselbe Klage über Jerusalems Zerstörung und das Elend der Gefangenschaft zurück. Zwischen Cap. 3 und 4 ist keine Vermittlung vorhanden. Der Uebergang ist abrupt und zeigt klar, dass wir mit Cap. 4 vor etwas stehen, das mit den früheren Liedern keinen Zusammenhang hat. Will man aber an Jeremias Verfasserschaft oder an der Identität der Verfasser festhalten, so mufs man wenigstens zugeben, dafs wir in Cap. 4 und 5 ein neues Klagelied haben, das unabhängig von und ohne jeglichen Gedanken an Cap. 1 und 3 gedichtet worden. In der That läfst sich Jeremias Verfasserschaft für Cap. 4—5 auf keine Weise vertheidigen. 4 : 20 legt hierfür unüberwindliche Hindernisse in den Weg, wie bereits Reufs[2]) angedeutet hat, obwohl Reufs aus diesem Grunde Jeremia ganz als Verfasser der Lamenta verwirft. Denn wäre Cap. 4 von Jeremia oder aus seiner Zeit, so müsste mit משיח יהוה in V. 20 König Zedekia gemeint sein. Es ist aber unmöglich, dass er Zedekia רוח אפינו nennen kann, oder von ihm die Hoffnung aussprechen kann בצלו נחיה, oder so von ihm schreiben kann,

---

schreiber erwartete nach der פ-Strophe die ע-Strophe. Bei einem Blick auf das Original sah er V. 17, der eigentlich auf der Stelle des V. 16 stand. Da nun פ nach ע kommt, so mufste er die פ-Strophe nach der ע-Strophe setzen. Bei den Cap. 2 u. 4 war er durch seinen Irrthum in Cap. 1 auf ע und פ aufmerksam gemacht worden, wefshalb er sich hier besser vorsah und die ursprüngliche Anordnung beibehielt. Dafs man später, wo Cap. 4 geschrieben wurde, die Cap. 1—3 als Vorbild auch in der Buchstabenordnung nahm, braucht nicht Wunder zu nehmen.

[1]) Cap. 1 betrachtet das Unglück theils mehr im Allgemeinen, theils mehr wie es faktisch war, ohne eigentlich von der Ursache zu sprechen. Cap. 2 redet mehr vom Unglück im Besondern und giebt die Ursache des Untergangs an: Jahves Zorn und das innere Verderben.

[2]) Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, 2. Aufl. 1890, § 325.

wie wir in Jer. 21, 27, 34, 37 : 16 f; 37 lesen. Das oben citirte Epitheton und eine solche Hoffnung konnte Jeremia nie aussprechen, da in Jer. 37 : 2 steht, dafs Zedekia niemals die Stimme des Herrn durch den Propheten Jeremia hörte (vgl. II. Buch der Könige 24 : 19, II. Chron. 36 : 12) [1]. Man könnte nun zu dem Glauben verleitet werden, dafs ein Zeitgenosse Jeremias das 4. Cap. geschrieben habe. Dieses kann aber nicht der Fall sein, da 4 : 13 zeigt, dafs der Scribent von denselben Gedanken über Propheten und Priester beseelt ist wie Jeremia. Er kann folglich in keiner günstigeren Stimmung gegen Zedekia gewesen sein, da dieser mit Propheten und Priestern gemeinschaftliche Sache machte. Es ist also nicht möglich, Cap. 4 auf die Begebenheiten zu deuten, die sich 586 v. Chr. ereigneten. Aber dann ist in der Geschichte kein anderer Hintergrund für Cap. 4 zu finden als die Maccabäerzeit, wo Antiochus Epiphanes 175 bis 164 im Lande der Juden herrschte und 168 einen Theil Jerusalems, besonders den Tempel und das umgebende Gebiet, eroberte und zerstörte. *Cap. 4 gehört also der Maccabäerzeit an!* Dieses wird noch durch folgende Umstände gerathen. משיח יהוה ist nämlich der Hohepriester Onias III [2]). Denn המשיח ist der Titel des Hohenpriesters (Lev. 4 : 3, 5, 16; Dn. 9 : 26; vgl. Macc. II, 1 : 10) und auf Onias III können die Worte נלכד בשחיתותם in ihrem vollem Umfange angewendet werden, denn gerade durch verrätherische Umtriebe von griechischer Seite wurde

---

[1]) Oettli, Kurzg. exeg. Comm. VII S. 221, und Keil, Bibl. Comm. 1872, III, 2, S. 616, sehen in משיח nur Typen im Allgemeinen oder in Zedekia den Typus eines theokratischen Königs überhaupt. Aber dies ist nur Willkür der klaren Wahrheit und lebensvollen Darstellung des Textes gegenüber. Die Analogien Hos. 3 : 4, Mich. 4 : 9 taugen nichts, da diese Stellen gerade im Allgemeinen vom theokratischen König sprechen. Dagegen könnte 2 : 6 wohl von Jeremia sein, da מלך hier unbedingt denselben weiten Begriff und generelle Bedeutung wie כהן hat.

[2]) Hohepriester 180—174 v. Chr.

er in die Verbannung getrieben und schliefslich ermordet, nachdem man ihn aus der Freistatt Daphne herausgelockt hatte. Der Ausdruck an und für sich stammt aus dem Jägerleben, wo man zuerst das Thier verrätherisch in eine Grube oder Falle lockt und dann tödtet. Es ist das treffendste Bild zur Schilderung des Schicksals Onias III, die wir in Macc. II, 4 besitzen. Onias wird wegen seiner Demuth, seines redlichen und charakterfesten Wesens gelobt, so dafs selbst Antiochus ihm und seinem Schicksal Theilnahme geschenkt haben soll (vergl. Macc. II, 3 : 1; 4 : 35 ff). Wie hoch sein Ansehen stand, beweist auch Dan. 9 : 26, wo von Onias III Tod gleichzeitig mit Jerusalems Zerstörung durch Antiochus gesprochen wird. Dieses giebt sogar Delitzsch zu.[1] —

Aber auch zu andern Teilen des Cap. 4 liefern die Bücher der Maccabäer den treffendsten Commentar, den man sich nur wünschen kann. Ich meinerseits bin erstaunt, dafs man dieses früher nie beachtet hat, so viele Anklänge an gewisse Psalmen man auch in diesen Büchern gefunden haben mag. In 4 : 1 wird in poetischer Form über die Verdunklung des Tempelgoldes (עמם) und die Verwandlung des kostbaren Erzes geklagt (כתם שנא). In Macc. I, 1 : 22 erhalten wir den Aufschlufs, dafs Antiochus Epiphanes alles Goldblech, das sich an den heiligen Gefässen im Tempel und auch am Tempelgebäude selbst befand, abschälte. Die Worte in 4 : 1^b: «Die Steine des Heiligthums sind in alle Ecken geworfen», haben ihr Gegenstück in dem, was in Macc. I, 4 : 38 geschildert wird: «Und sie sahen das Heiligthum öde und den Altar entheiligt und die Pforten verbrannt und den Vorhof bewachsen mit Gras und Gebüschen wie in einem Wald oder auf einem Berg und die Tempelzellen zerstört». Die Schilderung des Kontrastes zwischen dem früheren und gegenwärtigen Leben

[1]) Herzogs u. Plitts Real-Encykl. III, S. 477.

der Edlen Judas[1]) in 4 : 5—8 hat ihr Gegenstück in Macc. I, 1 : 26, wo es heiſst: «Und die Obersten und Aeltesten seufzten, Jnngfrauen und Jünglinge verschmachteten und die Schönheit der Weiber ward verwandelt», und in 1 : 40: «So groſs wie ihre (Jerusalems) Herrlichkeit gewesen, ward ihre Erniedrigung und ihre Hoheit verwandelte sich in Trauer.» [2]) In Macc. I, 1 : 64 wird das Unglück auf den Willen des Herrn zurückgeführt, so auch in Klag. 4 : 11, 16. In 4 : 13 wird angegeben, wie Priester und Propheten unschuldiges Blut in Jerusalem vergiessen. Daſs dergleichen zu Jeremias Zeiten geschah, kann nicht bestimmt nachgewiesen werden, ist

---

[1]) In Vers 8 ist doch die Rede von den Naziraeern, denn נזיר bedeutet hier zunächst «Nazir». Der Ausdruck זכו נזיריה משלג צחו מחלב muſs, wie schon Thenius bemerkt, auf die Kleider bezogen werden, da das Aussehen des Körpers im Folgenden beschrieben wird. Die Naziraeer trugen nach Hegesippus (Eus. H. E. II, 23) ein weiſses Hemd wie die Priester. Hiermit stimmen die Worte in 4 : 8 am besten überein. Auſserdem geht aus Macc. I, 3 : 49 hervor, daſs die Naziraeer gerade zu dieser Zeit eine hervorragende Rolle in Israel spielten. Man sah sich genöthigt, ihretwegen eine religiöse Zusammenkunft in Mispa zu halten, da der Tempel durch Antiochus zerstört war.

[2]) Vers 12 drückt keineswegs aus, was man von Jerusalems Befestigung zu Jeremias Zeit dachte. Weder Tiglat-Pileser (Kön. II, 16) noch der assyrische König, der Manasse fortführte (Chron. II, 13 : 11), noch Neko (Kön. II, 23 : 29 ff.), noch Nebukadnezar (Kön. II, 25) scheinen solche Gedanken gehabt zu haben. Aber der über 250jährige Friede, der nach Esra-Nehemia Zeiten bis 167 v. Chr. herrschte, muſste auf solche Gedanken führen, besonders da Nehemia Jerusalem mit damals ungewöhnlichen Festungswerken ausgerüstet hatte. Der König Ptolemäus I. Soter kam freilich in die Stadt, aber nur mit Lug und Trug unter Benutzung der Sabbatruhe, Ant. XII, 1. Nach der Schlacht bei Raphia (217 v. Chr.) zog auch Ptolemäus IV. Philopator in Jerusalem ein. Aber dies that er, weil die Ptolemäer seit 301 über Judäa herrschten. Er kam also nicht als Feind. Nach dem mörderischen Kampfe bei Paneas (198 v. Chr.) öffneten die Jerusalemer dem Könige Antiochus dem Groſsen freiwillig ihre Thore; O. Holtzmann, Das Ende des jüd. Staatsw. etc. Bd. II von Stades Gesch. d. V. Israel, S. 290.

aber keineswegs unglaublich (vergl. Jer. 26 : 8, 11; 11; Hes. 22 : 25 ff; Chron. II, 36 : 14). Dagegen kann es, was die Priester betrifft, bestimmt zur Zeit der Kämpfe Antiochus Epiphanes' mit den Juden nachgewiesen werden. Denn die beiden Usurpationspriester Jason und Menelaus נגאלו בדם, wie der Sänger sagt (Macc. II, 4 : 25, 48; 5 : 6)[1]. Der Abscheu, den man für sie hegte, wird erwähnt in Vers 15, bestätigt in Macc. II, 4 : 40—42, 50; wie sich die Priester zum Aergerniſs aller rechtdenkenden Juden benahmen, geht aus Macc. II, 4 : 14 hervor, wo gesagt wird, daſs sie den Gottesdienst gänzlich versäumten und sich lieber mit Fechten und Diskuswerfen beschäftigten, da Jason ihnen ein Ballspiel- und Fecht-Haus aufgeführt hatte.

Aber wo kann man einen Raum für die נביאים finden?[2] Man hat gewöhnlich die Vorstellung, daſs keine Propheten vorhanden waren von Malachi bis auf Johannes den Täufer. Aber mit Recht hat die Forschung jüngerer Zeiten dagegen protestirt. Sogar Zöckler[3] giebt dies zu. Es ist wahr, daſs es nicht mehr solche Gestalten wie Jesaia, Jeremia u. A. giebt. Die Weissagung tritt nun unter der Form der Apokalypse auf, besonders von der Zeit der Maccabäer an, wo die Magna charta[4] der Apokalyptik — Daniels Apokalypse — das Licht erblickte. Es ist aber nur die Frage, ob auch der Name נביא (προφήτης) vorkam. Nach Macc. I, 4 : 46; 9 : 27; 14 : 41 will es beim ersten Anblick scheinen, als ob dieser Zeit die Propheten gänzlich fehlten. Besonders 9 : 27 scheint dieses darzulegen. Aber eine genauere Untersuchung spricht bestimmt für eine entgegen-

---

[1]) Vergl. O. Holtzmann A. A. S. 316 ff.

[2]) LXX hat auch in Vers 16 gelesen נביאים anstatt זקנים.

[3]) Kurzgefaſster Commentar IX, S. 9.

[4]) Baldensperger, Das Selbstbewuſstsein Jesu im Lichte der Messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1 Aufl., S. 5.

gesetzte Ansicht. Nach 14 : 41 erwartete man einen προφήτην πιστόν zur Entscheidung, ob Simons Geschlecht den Thron Juda für immer einnehmen solle. Das Adjectiv πιστός giebt gerade die Eigenschaft an, welche ὁ προφήτης haben sollte, und nicht, daſs Propheten überhaupt fehlten. Es gab wohl solche, welche darauf Anspruch machten, Propheten zu sein, aber sie erschienen nicht so πιστοί, wie man in dieser wichtigen Sache forderte.[1]) Auch 4 : 46 ist derselben Meinung. Hier will man nun über die Anwendung der alten Altarsteine nach der Restauration durch Judas Maccabäus einen προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν haben. Man erwartete nicht *den* Propheten überhaupt, sondern einen solchen, der in dieser Sache Bescheid geben konnte. Was schlieſslich 9 : 27 betrifft, so steht hier freilich, daſs die Weissagung seit Malachi's Tagen erloschen sei, dieses kann aber hyperbolisch gemeint sein, um so mehr als die ganze Aussage von Israels Noth hyperbolisch ist.[2]) Hierzu kommt noch ein anderer Umstand. In Macc. I, 9 : 54 wird der Raum des inneren Vorhofs τὰ ἔργα τῶν προφητῶν genannt. Gewöhnlich soll sich dieses auf Haggai und Sacharja beziehen.[3]) Aber einerseits wissen wir nichts von einer Arbeit Haggais und Sacharjas an diesem Theil des Tempels, andrerseits war der Serubbabeltempel von Antiochus zerstört (Macc. I, 1 : 39; 3 : 45) und speciell die Vorhöfe (4 : 38). Bei der Wiederherstellungsarbeit waren

---

[1]) Ich erinnere hier auch an die sog. reproducirende prophetische Schriftstellerei (Stade, Geschichte d. Volkes Israel II, S. 207 ff), die jedoch etwas älter ist. Wäre Sak. 13 : 1—6 aus einer so späten Zeit wie Stade und Andere nach ihm wollen, so hätte man auch hier einen Beweis für meine These. Aber ich kann die Meinung Stade's nicht theilen. Ich schliesse mich an Reuſs u. A. an. — Johannes Hyrkanus wollte einen Propheten spielen, Ant. XIII, 10, 3. Er war gewiſs nicht der erste προφήτης ἄπιστος.

[2]) Zöckler, A. A. IX, S. 63.

[3]) Zöckler ibid. S. 65.

vor Allem Judas und seine Brüder thätig (4 : 41, 59). Also sind hier mit den «Propheten» Judas und seine Brüder gemeint. Nun ist aber das Buch der Maccabäer c. 150 v. Chr. geschrieben; zu dieser Zeit hatten also die Maccabäer den Titel «Propheten», den sie auch in der Epistel an die Ebräer (11 : 32, 34)[1]) tragen. Also war προφήτης zu dieser Zeit nichts Fremdes. Schon zu Juda's Zeiten kann der Name προφήτης von ihm gebraucht worden sein, da προφῆται hier als etwas Bekanntes gesagt wird. Dafs man sie nicht überall für πιστοί hielt, hing von dem Widerwillen der Asidaeer (d. h. Pharisäer) gegen das Haus der Hasmonaeer ab, obwohl jene ihre Gröfse in Bezug auf die Befreiung des Landes anerkennen mufsten. Weiter wollten sie ihnen aber nicht folgen.

Man vergleiche mit 4 : 15 Macc. I, 1 : 32, 38 und mit 4 : 16 Macc. I, 1 : 37 f.; 3 : 51.[2]) In 4 : 17 wird davon gesprochen, wie man Hilfe erwartete und nach derselben vom Wächterturm ausspähte. Eigenthümlicherweise wird die ersehnte Hilfe als הבל charakterisirt und das Urtheil abgegeben לא יושיע. Diese Aussprüche zeigen, dafs man das Recht hatte, Hilfe von einem Volk erwarten zu können, aber auch wufste, dafs dieses aufser Stand gesetzt war, ihnen zu helfen. Wenn man Cap. 4 auf die Begebenheiten des Jahres 586 v. Chr. bezieht, so legt man die Stelle vom Heer der Aegypter nach Jer. 37 : 5—11 aus. Dieses ist auch an und für sich nicht irrig und liefse sich auch mit unsrer Auseinandersetzung vereinen, da ja Aegypten im Streit mit Syrien lag und man also Hilfe daher er-

---

[1]) Vergl. von Soden, Hand-Commentar 1 Aufl. III, 2, S. 78.

[2]) Man könnte auch, und zwar mit Recht, V. 15 auf das Schicksal der Priester beziehen, als sie in ein fremdes Land flohen. Für Tempel-Priester zur Zeit Jeremias ist für diesen Ausspruch kein Anknüpfungspunkt vorhanden. Dagegen wissen wir, dafs gerade der Hohepriester Jason von Stadt zu Stadt, von Land zu Land gejagt wurde, bis er endlich in Sparta starb (Macc. II, 5 : 8 f).

warten konnte. Sie könnte sich aber auch auf Sparta beziehen, mit welchem Staat Onias I. (circa 300 v. Chr.) ein Bündnifs geschlossen, das später erneuert wurde und nach welchem der verbannte Jason eine Freistatt dort erhielt (Macc. II, 5 : 9). Auf Hilfe im Kriege von diesem Volk konnten sie nach Macc. I, 12 : 13 f. 23 bauen und hatten auch die Absicht dazu im Kriege mit Antiochus, obwohl in Jonathans Brief die Sache so dargestellt wird, als ob ihr Gottvertrauen so stark gewesen wäre, dafs sie sich nicht um ihre Bundesgenossen bekümmerten. Dieses ist natürlich nur e victoria gesagt. Mit 4 : 19 vergleiche man Macc. I, 2 : 28; Macc. II, 5 : 27. In Vers 21 f. kommt ein Ausfall gegen Edom vor, das bei Jerusalems Untergang Schadenfreude zeigte. Aus Macc. II, 10 : 15 ff. geht hervor, dafs Edom gerade zu dieser Zeit die Gelegenheit ergriffen hatte, feindselig gegen die Juden vorzugehen, wofür es später von Judas Maccabäus gestraft wurde (vergl. Macc. I, 5 : 3). [1])

Wenn wir nun zu Capitel 5 übergehen, so können wir auch hier sagen, dafs Capitel 5 nicht von Jeremia herstammt, sondern der Maccabäerzeit angehört. In 5 : 6 lesen wir nämlich מצרים נתנו יד אשור לשבע להם.

---

[1]) Indessen läfst sich bezweifeln, ob das gewöhnliche Edom hier gemeint ist, denn es heifst :בת־אדם ישבת בארץ עוץ. Man sucht Uz in der Nähe von Hauran in Gilead (Calw. Bibell. S. 974). Aber gerade gegen τὰ ἔθνη τὰ ἐν Γαλαάδ führt Judas einen erbitterten Kampf und erobert 7 Städte, welche von diesen ἔθνεσιν belagert wurden, da sich Juden dort befanden. Diese Städte lagen alle in der Nähe Haurans in Gilead (Macc. I, 5 : 9—52; vergl. Zöckler A. A. S. 50). Man könnte nun an jene ἔθνη denken in Klag. 4 : 21. Aber Uz mufs doch in der Nähe von Edom gesucht werden (vergl. LXX zu Hiob 42), wie auch Keil annimmt, Commentar III, 2, S. 617. Franz Delitzsch in seinem Commentar zu Hiob 1864, S. 529 bis 539, verficht eifrig und sachkundig, dafs Uz bei Hauran lag und dafs eine Einwanderung von Edom dorthin stattgefunden nach Klag. 4 : 21. Auch in Macc. I, 5 sind τὰ ἔθνη Eingewanderte, da die Juden die festen Städte besitzen, wohin sie ihre Zuflucht nehmen.

Dieses kann aber niemals wie Oettli,[1]) Keil[2]) und Andere wollen, Folgendes bedeuten: «Die Einen begaben sich in die ägyptische Knechtschaft, die Andern unterwarfen sich Assur». Diese Auslegung mufs ergriffen werden, wenn man Cap. 5 sich auf die Begebenheiten 586 v. Chr. beziehen läfst. Eine solche Auslegung wird aber theils dadurch unmöglich, dafs dann hier ein eigenthümliches Zeugma vorliegen müfste, theils dadurch, dafs beständig von dem in Judäa zurückgebliebenen Volk gesprochen wird (Vers 4, 8, 9, 13 f).[3]) Zwar wird die Furcht vor Hungersnoth in Jer. 42 : 14, 16 f., 22 als vom Volk angeführtes Motiv (nebst Krieg u. s. w.) für die Auswanderung nach Aegypten angegeben; Jeremia ist aber soweit davon entfernt, diese Ansicht zu theilen, dafs er im Gegentheil ganz entgegengesetzter Meinung ist. Hieraus geht hervor, dafs Jeremia nicht Cap. 5 geschrieben haben kann, oder dafs das Jahr 586 v. Chr. nicht die rechte Zeit sein kann. Und ferner, was bedeutet hier אשור? Man kann nicht אשור mit בבל identifizieren und sich auf Kön. II, 23 : 29;[4]) Chron. II, 33 : 11;[5]) Jer. 2 : 18[6]) beziehen, da, was Kön. II, 23 : 29 betrifft hier wirklich die Rede von Assur[7]) ist; in Chron. II, 33 : 11 giebt Oettli selbst in seiner Arbeit hierüber[8]) an, dafs אשור hier Assyrien und keineswegs Babel bedeutet, was auch richtig ist. Ganz dasselbe gilt von Keils Berufung auf Jer. 2 : 18. Hier ist auch die

---

[1]) Kurzgefafster Commentar VII, S. 222.

[2]) Bibl. Commentar, III, 2, 1872, S. 621.

[3]) Ueber 5 : 21 siehe unten! Da in 2 : 19 der Verfasser in der Verbannung ist, so spricht dieses gegen die Einheit in der Verfafserschaft der Lamenta.

[4]) Thenius, Commentar 1855, S. 176.

[5]) Oettli, A. A., S. 222.

[6]) Keil, A. A., S. 621.

[7]) Friedrich Delitzsch, Geschichte Babyloniens und Assyriens, 1891, S. 235.

[8]) Die Bücher der Chronik (Kurzg. Commentar VIII) S. 138.

Rede von dem wirklichen Assur, wie Keil selbst an Ort und Stelle behauptet.[1]) Also kann in 5 : 6 unmöglich Babel gemeint sein, was aber gemeint sein muſs, wenn Cap. 5 sich auf die Begebenheiten des Jahres 586 v. Chr. beziehen soll. Dagegen wissen wir aus Esra 6 : 22, daſs אשור gleichbedeutend mit Perserherrschaft ist. Was in Vers 6 gesagt ist, kann sich indessen nicht auf den gegenwärtigen Broderwerb in Juda beziehen. Denn aus Vers 9 geht hervor, daſs dieser in der Wüste geschah, wohin man fliehen muſste, also nicht in Aegypten oder Assur und daſs er daher auch nicht von diesen Mächten erleichtert wurde. Vers 6 will statt dessen angeben, worin die Väter gesündigt hatten und dadurch den Grund des jetzigen Unglücks darlegen. Man hatte sich der Herrschaft Aegypten und Assurs (= Persiens)[2]) unterworfen, um in Ruhe und Frieden zu leben (vergl. 4 : 20). Der Sänger verräth hier in der That einen historischen Scharfblick, wert eines Thucydides oder Tacitus. Denn faktisch ist, daſs Israel durch die jubelnde Unterwerfung unter Cyrus (Es. 45) und durch das Eintreten in ein so intimes Verhältniſs mit Persien (vgl. Esra u. Nehemia) sich trotz der augenblicklichen groſsen

---

[1]) A. A., S. 45. Löhr, Die Klagelieder des Jeremias 1891, S. 97, identifiziert Assur und Babel und bezieht sich auf Mich. 7 : 12; Jer. 2 : 18. Letztere Stelle betreffend weise ich auf das Obengesagte hin. Daſs in Mich. 7 : 12 אשור Babel bedeutet, ist möglicherweise unter der Voraussetzung richtig, daſs Cap. 7 nachexilisch ist (Wellhausen, Nowack, Stade). Diese scheint mir aber nicht glaublich s. Reuſs, Geschichte etc. § 256). Die Ungleichheiten in Micha dürften eher durch Textverschiebungen zu erklären sein, Elhorst, De profetie van Micha, 1891; vergl. Theol. Literaturz. 1891, S. 489 f. Aber auch unter der Voraussetzung, daſs wir hier mit einer Interpolation in Micha zu thun hätten, so bedeutet doch אשור auch hier Assur und nicht Babel, denn der Interpolator will natürlich seine Worte in Michas Mund legen und dieser konnte kaum etwas Anderes als Assur meinen.

[2]) In umgekehrter chronologischer Ordnung.

Vortheile in die grofsen Kriege und politischen Umstürzungen in Asien verwickelte, wodurch es 301 v. Chr. nach der Schlacht von Ipsus unter die Herrschaft Ptolemäi Soters und Aegyptens kam.[1]) Durch die Schlacht bei Paneas 198 v. Chr., in der Antiochus der Grofse die Aegypter besiegte, erhielten die Seleuciden die Herrschaft über Palestina. Sie verfuhren schonungslos gegen die Juden, wohingegen die Herrschaft der Aegypter im Grofsen und Ganzen mild war.[2]) Gleichwohl mufste der Sänger wegen des nahen Anschlusses der Väter an die Aegypter[3]) und Perser das Urtheil חטאו fällen, wenn er nämlich nach dem Gebrauch der Zeit (Dan. 9 : 2, 6, 11) von der Anschauung der Propheten über das Bündnifs Israels mit fremden Mächten ausging (vergl. Es. 30 : 1—5; 31 : 1—3; Jer. 42; Hos. 7 : 11; 8 : 9). In 5 : 4 wird darüber geklagt, dafs die Juden Wasser und Holz kaufen mufsten. Nun läfst sich aber eine solche historische Thatsache nicht nachweisen, auch kann von einer wirklichen Steuer für Wasser und Holz nicht die Rede sein. Die Geschichte kennt nichts Derartiges bei den Juden, und sicherlich will die betreffende Stelle weder das eine noch das andere sagen. Wasser und Holz bezeichnen nämlich das Nothwendigste in einem Haushalt. Es soll ausgedrückt werden, dafs das Volk von solchen unerhörten Lasten gedrückt war, dafs es ihnen erschien, als ob sie für jeden Wassertropfen und für jedes

---

[1]) Griechenland wird nicht mitgerechnet, da seine Herrschaft nur einige Jahre dauerte. Uebrigens scheint Alexanders Zug von den Juden als eine Befreiung von den Persern aufgefafst worden zu sein. Jos. Ant. XI, 8, 5.

[2]) O. Holtzmann, A. A., S. 288. Antiochus der Grofse war allerdings gegen die Juden sehr mild, wie aus seinen Verordnungen hervorgeht (Ant. XII, 3, 3), aber nicht so seine Nachfolger.

[3]) Eine freiwillige Einwanderung nach Aegypten fand statt unter Ptolemäus Soter. Auch der Tempel in Leontopolis ist ein Zeugnifs der freundlichen Beziehungen zwischen Juden und Aegytern.

Stück Holz hätten bezahlen müssen. Man war bis zum Aeuſsersten in der Besteuerung gekommen. Aber bei Jerusalems Eroberung 586 v. Chr. kam gar keine besonders schwere Steuerlast vor. Keine Kriegsabgaben, nichts Derartiges wird bei Jeremia oder in den Büchern der Könige oder der Chronik erwähnt. Sonst pflegen solche Steuern genau registrirt zu werden (Kön. II, 15 : 20; 23 : 35). Im Gegentheil scheinen die Juden von Gedalja das Versprechen erhalten zu haben, daſs es ihnen gut im Lande gehen solle, wenn sie dort bleiben wollten (Jer. 40 : 9f; vergl. 41 : 8). Um so besser paſst aber diese Schilderung auf die Herrschaft der Seleuciden und speciell auf Antiochus Epiphanes. Welche unerhörte Steuern das arme Judäa drückten, läſst sich daraus ersehen, daſs unter den Ptolemäern nur 20 Talente bezahlt wurden, welche die Seleuciden bis auf 300 erhöhten. Jason verpflichtete sich, 590 Talente[1]) zu liefern und Menelaus in Allem 810 Talente, was er aber dem armen Volke nicht abzupressen vermochte, sodaſs er zu einem schändlichen Tempelraub greifen muſste, um den Mangel zu decken.[2]) Nimmt man nun an, daſs er circa 600 Talente erpressen konnte, so hat man eine Summe von 3,120,000 Mk. (5.200 × 600), eine unerhörte Extra-Steuer, wenn man die groſsen Summen bedenkt, die zu dem theuren, täglichen Staats-Opferdienst im Tempel, zu Gaben und privaten Opfern, zum Zehnten für die Priester und zu den Sabbatsjahren, die man zu dieser Zeit feierte,[3]) gebraucht wurden. Unter solchen Verhältnissen muſste es wahrlich dem Volk erscheinen,

---

[1]) Macc. II, 4 : 8 f.

[2]) Mit Recht kann der Sänger in 5 : 8 sagen :עבדים משלו בנו. Man vergleiche die Schilderung von dem Phrygier Philippus, Andronikus, Menelaus und Apollonius in Macc. II, 5 : 22—26. Um so weniger paſst die Schilderung auf Gedalja, der von Nebukadnezar über Judäa gesetzt wurde (Jer. 40 : 5)!

[3]) Macc. I, 6 : 49.

als ob es auch das Geringste zum Lebensbedarf — Holz und Wasser[1]) — hätte kaufen müssen! Mit den übrigen Schilderungen vergleiche man übrigens die Bücher der Maccabäer![2]) Indessen kann das ganze fünfte Kap. wohl nicht von derselben Hand sein. Denn in den Versen 1—18 ist vorausgesetzt, daſs der Sänger in Judäa sei, aber in den Versen 19—22 ist die Lage eine andere. Hier befindet sich der Verfasser in der Knechtschaft oder thut, als ob er sich darin befände.[3]) Aller Wahrscheinlichkeit nach sind diese Verse ein vom Redactor den Lamenta zugefügter Epilog, um wenigstens durch 22 Verse die Aehnlichkeit des 5. Cap. mit der alphabetischen Structur der vorhergehenden herzustellen. Im Uebrigen enthalten die Verse Reminiscenzen an älteren Aussagen: ψ. 9 : 8; 102 : 13; 145 : 13; Jer. 31 : 17.

Wir haben also, wie wir glauben, gezeigt:

1) daſs Cap. 4 und 5 nicht von Jeremia herstammen können,
2) daſs gewisse Partien sich zwar aus den Begebenheiten 586 und 168 v. Chr. erklären lassen, aber

---

[1]) Speciell will ich auf Macc. I, 10 : 29 f. hinweisen. Aus diesen Versen geht hervor, daſs die Syrier die Juden mit sog. φόροι (persönlichen Steuern) belastet hatten, τιμὴ ἁλός (Salzsteuer), στέφανοι (= στεφανίτης φόρος d. h. goldene Kränze als Ehrengeschenk wurden in feste Steuern verwandelt), τὸ τρίτον τῆς σπορᾶς (1/3 der Ernte), τὸ ἥμισυ τοῦ καρποῦ τοῦ ξυλίνου (Hälfte der Baumfrüchte) — wahrlich unerträglich drückende Steuern! Vergl. Zöckler, A. A., S. 67.

[2]) So z. B. wird in 5 : 18 von הר־ציון gesprochen. Die Verödung war so groſs, daſs die Füchse hier hausten. Aber nun ist in den Macc. B. gerade der Platz des Tempels mit ὄρος Σιών bezeichnet (4 : 37, 60; 6 : 62 u. a.). Die Beschreibung des Aussehens des Tempelberges in Macc. I, 4 : 38 bezeichnet ihn als eine passende Behausung für Füchse und ähnliche Raubthiere. Mit 5 : 12 kann besonders der Martertod des alten Schriftgelehrten Eleazar verglichen werden (Macc. II, 6. 18 ff).

[3]) Viele wurden wirklich als Sklaven verkauft. Macc. II, 5 : 24; Macc. I, 10 : 33.

3) dafs *Nichts* mit Notwendigkeit *nur* die Begebenheiten 586 v. Chr. als Erklärung fordert, sondern im Gegentheil,

4) dafs *Alles* sich mit den Begebenheiten von 170 bis 167 als Commentar erklären läfst und

5) dafs *Einiges nur* durch letztgenannte Begebenheiten 170—165 v. Chr. erklärt werden kann.[1])

Die Annahme, dafs die Cap. 4 und 5 der Maccabäerzeit angehören, begegnet bekanntlich keinen Schwierigkeiten hinsichtlich der Entstehung des alttest. Kanons. Ich erinnere nur an Daniel. Aus der Geschichte des Kanons und besonders aus der Geschichte der Aufnahme der Klagelieder in denselben liesse sich wohl noch einiges beibringen, das meine Behauptung weiter bekräftigen könnte, aber das oben Gesagte dürfte wohl das Ueberzeugendste sein. Wenigstens scheint mir klar zu sein, dass *die Möglichkeit* einer Erklärung der betreffenden Capitel aus den Verhältnissen der Maccabäerzeit dargelegt worden ist, wenn auch meine Hypothese noch weiterer Prüfung bedarf.

---

[1]) Weniger wichtig kommen mir sprachliche Erscheinungen vor. Doch will ich auf eine auffallende Sache hinweisen. In 5 : 3 steht תנין anstatt תנים. Diese aramaeisirende Pluralendung ist an und für sich kein Indicium gegen Jeremia, aber da Jeremia an mehreren Stellen תנים hat (Jer. 9 : 10; 10 : 22; 43 : 33; 14 : 6), so spricht תנין nicht für die Identität der Verf. des Cap. 5 und der Weissagungen Jeremias.

The Nineteenth Chapter of Isaiah.

One of the most interesting parts of Duhm's *Jesaia* is that which relates to chap. 19. In many respects I venture to disagree with him, but I am thankful for his rejection of the Isaianic authorship of verses 16—25. May I mention two other points on which I have arrived at conclusions which approximate in some degree to his own? The date of my own results is May 1892; they were reached in the course of my preparation for a critical introduction to Isaiah, the appearance of which is delayed by various causes, and not least by the publication of Duhm's very valuable work. The first part of the following note is quoted verbatim from my manuscript, and the whole supplements statements in an article of condensed results in the *Jewish Quarterly Review* for July 1892 (pages 562—570).

«Upon any hypothesis it calls for an effort to realise the meaning of the epilogue. I think that the writer probably took the 'hard lord' and the 'fierce king' of verse 4 to be the cruel captor of Sidon and oppressor of the Jews Artaxerxes Ochus, whose savage conduct produced such a deep impression both upon his contemporaries in general and upon Jewish religious writers in particular. Only thus can we account for his attaching verses 16—25 (or 18—25) which, as we shall see, contain a reference to the Jewish settlements in Egypt in the early Greek period, to a prophecy which he undoubtedly attributed

to Isaiah. His interpretation was, we may venture to say, a perfectly natural one. If we require an exact fulfilment of the threat of verse 4, it is probably in the treatment of Egypt by Ochus in B. C. 343 that we may best find it. For 65 years Egypt had gallantly struggled to maintain its hardly won independence, and in the third campaign of the bloodthirsty Persian tyrant it had finally to succumb. The conqueror filled the land with Persian garrisons, razed the walls of cities, plundered the temples, lavished insults on the sacred animals. The cup of injuries out of which Cambyses and Xerxes had already made the Persians drink, Ochus filled to the brim. The spirit of the old Egyptian people was broken, and we can well understand that when the young and gracious overthower of the Persian colossus appeared, he was hailed in the Nile-valley as a deliverer. Artaxerxes Ochus, then, is to the author of the epilogue the instrument of Jahve's vengeance upon Egypt, just as Nebuchadrezzar had been to the prophet Ezekiel. But if any one prefers to suppose either that all the three Persian invaders of Egypt together (Cambyses, Xerxes and Ochus), or the two former alone, were in the mind of this early interpreter of Isaïah, I have no objection; I think indeed that there is much reason for the first opinion».

My own view, as formed (or at least modified) in May 1892, is that verses 1—4 and 11—15 (or 17) are Isaiah's work, and belong to the time of Sargon, who might fitly be called a "hard lord" (cf. 14, 29). Sargon did not indeed invade and conquer Egypt; this was left for Esarhaddon (672) and Assurbanipal (662). But in 720 he inflicted a crushing defeat on Shabaka at Raphia, and from 20, 4 we learn that in 711 Isaiah fully expected an Assyrian invasion of Egypt. If however, Isaiah's authorship be rejected on stylistic grounds (which are not wholly devoid of weight), then I think that the claims of Assurbanipal to be the tyrant of verse 4 have to be considered. Prof.

Sayce (*The Times of Isaiah*, 1891, p. 35) states that Isaiah foresaw this king's vengeance on Thebes and the other circumstances of his invasion in prophetic vision. This view appears to me inconsistent with settled facts of Biblical theology. But it is not impossible to hold that the writer of verses 1—4 and 11—15 (or rather 11—17) lived in the time of Assurbanipal.

My second point relates to verses 5—10 and here I will again quote from my manuscript. "I think that these verses probably fill the place of a genuine passage of Isaiah's work wich had become illegible. That they came from the hand of Isaiah must at any rate be denied. The charge of 'prolixity' which Ewald brings against the entire chapter can be fully substantiated with regard to this little section. The connexion is certainly improved by its omission, and all the striking Isaianic parallels refer to the verses which precede and follow it. The details of which it is composed have nothing to do with the prophetic burden; they are such as would occur to a feeble rhetorician of a more literary age than Isaiah's". I then proceed to quote the undoubtedly non-Isaianic words in the passage, which I need not repeat here, and next refer to the scanty evidence which may be plausibly offered for an Isaianic or at any rate pre-Exilic origin. Thus in verse 6 we have יְאֹרִים and קָמַל, the former of which occurs again in 7, 18; 33, 21, and the latter in 33, 9 (nowhere else). Chap. 33, however, as was clear to me before Duhm's work appeared, is a late writer's "imaginative reflexion of history, half poetic, half prophetic in style", and the geographical definitions in 7, 18 may very well, as Duhm has pointed out, be editorial insertions (they make it very difficult to maintain the unity of date of all the component parts of this very strange 7 th chapter). Then there is מָצוֹר (ver. 6), which occurs again in a disputed Isaianic passage (37, 25 = 2 K. 19, 24). But it would

of course be just as easy for a later writer to adopt this rare form from Isaiah (if the passage be Isaiah's) as for that later prophetic writer whose work is attached to the prophecies of Micah (see Mic. 7, 12). It is also true that verse 5 closely resembles Job 14, 11, and has generally been thought to be the original of that passage. On rhythmical grounds, however, I venture to hold a different opinion, Job 14, 11 being a trimeter among trimeters, whereas the rhythm of Isaiah 19, 5—10 is irregular in the extreme. Altogether, I am very certain that verses 5—10 cannot be from the hand of Isaiah, but nothing hinders me from admitting that the passage has a certain fitness where it now stands (cf. Ezek. 29, 11, and see W. R. Smith, *The Prophets of Israel*, p. 335). The editor was not unintelligent, nor did he act at random when he gave this melancholy passage of quasi-prophetic description a home in the 19th chapter of Isaiah.

T. K. Cheyne.

Jehuda Ibn Balaams Jesaja-Commentar.

Von **W. Bacher.**

Der verdienstreiche und verehrte Nestor der jüdisch-arabischen Litteraturforschung hat die Geschichte der Bibelexegese zu gleicher Zeit mit zwei wichtigen Beiträgen bereichert. Während er in dieser Zeitschrift (IX. und X. Jahrgang) die arabische Uebersetzung des Buches Jesaja von *Saadja* auf mustergiltige Weise herausgab, liefs er in der Revue des Études Juives (1888—1891) den Commentar *Jehuda Ibn Balaams* zu demselben biblischen Buche erscheinen[1]. Diese letztere Edition wird besonders werthvoll durch die ihr beigegebene französische Uebersetzung, welche die bekannten Vorzüge der Arbeiten Joseph Derenbourgs, strenge philologische Genauigkeit und geschmackvolle Klarheit, nicht verleugnet und auch des Arabischen Unkundigen die Kenntnifsnahme der Erklärungen Ibn Balaams ermöglicht. Für die Geschichte der Bibelexegese liegt die Bedeutung dieser sorgfältigen Edition hauptsächlich darin, dafs uns in ihr zum ersten Male ein vollständiges Product der exegetischen Litteratur aus der Glanzperiode des spanischen Judenthums zugänglich ge-

[1] Gloses d'Abou Zakarija ben Bilam sur Isaïe, Revue des Études Juives, tome XVII, p. 172—201 (Cap. 1—6), t. XVIII, p. 71—82 (C. 7—9), t. XIX, p. 84—99 (C. 10—17), t. XX, p. 225—236 (C. 18—23), t. XXII, p. 47—61 (C. 24—29), p. 190—207 (C. 30—38, 16), t. XXIII, p. 43—62 (C. 38, 17—51), p. 206—229 (C. 52—66). Ich werde die Stellen aus Ibn Balaams Commentar nur mit Angabe von Capitel und Vers des Jesaja-Textes citiren.

worden ist. Nachdem uns aus dieser Litteratur, wenn wir von den Werken der Grammatik und Lexikographie absehen, bisher nur Fragmente und Citate, besonders in Abraham Ibn Esra's Bibelcommentare, entgegengetreten waren, ist es eine wahre Freude, endlich einen ganzen Commentar zu einem biblischen Buche, wie er aus den Händen eines Koryphäen jener Glanzperiode hervorgegangen ist, in seiner ursprünglichen Gestalt lesen zu können. Die Freude wird allerdings durch die Thatsache herabgestimmt, dafs das vorliegende Werk Jehuda Ibn Balaams nicht eigentlich als vollständiger zusammenhängender Commentar betrachtet werden darf, auch nach des Verfassers Intention nicht als solcher gelten will, sondern dafs wir es, wie das auch der Herausgeber mit der Bezeichnung «Glossen» anzeigt, nur mit einer Reihe den biblischen Text begleitender Bemerkungen und Erläuterungen zu thun haben. Jedoch sind andererseits diese Glossen, sowohl was ihre Auswahl und ihren Umfang, als was ihren sehr oft über die sprachliche Erläuterung hinausgehenden Inhalt betrifft, immerhin geeignet, in ihrer Gesammtheit als einigermafsen vollständiger Commentar angesehen zu werden, so dafs wir in der That mit dieser Edition zum erstenmale einen in Spanien von einem bedeutenden Vertreter der grofsen Blüthezeit verfafsten biblischen Commentar erhalten. Was zur Charakteristik dieses Werkes dienen kann, was aus seinem Inhalt als besonders interessant hervorsticht, sei im Folgenden mit möglicher Kürze zusammengestellt.

I.

In Ibn Balaams Jesaja-Commentar begegnen wir fortwährend Anführungen aus der arabischen Uebersetzung *Saadja's*, in der Regel um diese zu berichtigen oder auch eingehender zu widerlegen. Oft genug werden aber auch die Erklärungen Saadja's stillschweigend adoptirt. Derenbourg hat in seinen Noten die vielfachen Berührungen

der Glossen Ibn Balaams mit dem Werke seines Vorgängers gewöhnlich angemerkt. Es ist daher nicht nöthig, länger bei diesem Punkte zu verweilen, der hauptsächlich deshalb von Interesse ist, weil wir darin eine weitere Bestätigung der wichtigen Stelle erkennen, welche Saadjas Bibelübersetzung bei den Juden arabischer Zunge einnahm. Er war der Uebersetzer oder Erklärer (אלמפסר) schlechthin, wie denn auch Anführungen aus ihm in dem vorliegenden Werke zumeist ohne Nennung seines Namens gebracht sind. Weil sich Saadja's Werk in Aller Händen befand und grofses Ansehen genofs, mufste Ibn Balaam, um seine eigene Ansicht zur Geltung zu bringen, fortwährende Kritik an den Meinungen des Gaon üben. Seine schroffe Art zu kritisiren, unterdrückt er auch bei der Berichtigung der Irrthümer Saadjas nicht; so sagt er einmal (zu 4, 8): diese Uebersetzung ist der Kunstgriff (חילה) von Jemandem, der den Sinn des zu übersetzenden Wortes nicht kennt [1]).

Die zweite grofse Autorität, der sich Ibn Balaam bei seinem Werke gegenüber befand, war Abulwalîd. Auch an ihm übte er Kritik aus, manchmal auf recht rücksichtslose Weise. So wenn er über Abulwalîd's Ansicht, in Jesaja 27, 1 sei der astronomische Drache (אלגוזהר, daher bei Ibn Esra התלי) zu verstehen, sich folgendermafsen äufsert: Wer so erklärt, mufs sich entweder die Gabe der Prophetie zuschreiben, was aber in unserer Zeit nicht zulässig ist, oder die Wahrsagekunst, die aber ebensogut irren, wie das Richtige treffen kann. Zu 59, 14 wundert er sich mit Recht darüber, dafs Abluwalîd in der Wurzelbestimmung des Wortes אֱמֶת nicht das Richtige traf, indem er eine Wurzel אמת annahm, anstatt es von אמן abzuleiten. — Er erkennt die Richtigkeit der Meinung Abulwalîd's an, dafs in Jesaja 21, 4 die Nacht des Gastmahls Belsazzar's (Daniel 5, 30) zu verstehen sei, weist aber die

[1]) S. auch zu 29, 11: כמא טן כן לא יעלם, d. i. Saadja.

Erklärung von מגן mit «Tisch» als unannehmbar zurück. Neben diesen und anderen Stellen (s. zu 9, 5; 25, 6; 27, 7; 30, 6; 66, 22), an denen er Abulwalîd widerlegt oder (wie zu 7, 6; 33, 1) ergänzt, findet sich eine Anzahl solcher, an denen seine Ansicht ausdrücklich citirt und gebilligt wird (s. zu 18, 5; 30, 16: והדא מעני גו״ד; 51, 4; 54, 15; 58, 11). Aber diese Citate aus Abulwalîd's Schriften verschwinden neben der groſsen Menge derjenigen Stellen, an denen Ibn Balaam die Erklärung Abulwalîd's einfach wiederholt, sie ohne Hinweis auf die Quelle als eigene Ansicht vorträgt. Derenbourg hat es bei sehr vielen dieser Stellen nicht unterlassen, eine Angabe über den Fundort der betreffenden Ansicht in Abulwalîd's Schriften beizufügen. Aber bei einer beträchtlichen Anzahl von Stellen fehlt die Angabe, so daſs wir aus Derenbourg's Noten allein keine vollständige Vorstellung der Abhängigkeit unseres Commentators von dem groſsen Meister der hebräischen Sprachwissenscheft erhalten. Ich will hier zur Ergänzung eine Liste weiterer Stellen geben, an denen Ibn Balaam stillschweigend die Erklärung Abulwalîd's sich angeeignet hat [1]), wobei ich keineswegs behaupten möchte, daſs auch diese Liste nicht noch vermehrt werden könnte. Ich habe nur die bedeutenderen Beispiele, an denen besonders beachtenswerthe Erklärungen Abulwalîds adoptirt sind, zusammengestellt: 3, 16 (משקרות, s. Wb. 748, 1—8); 3, 17 (פתהן, Wb. 567, 19—23); 3, 24 (נקפה, Wb. 453, 23—26); 7, 20 (השכירה, Wb. 723, 23—26); 7, 25 (s. Wb. 507, 14—25, 726, 9—13); 10, 34 (באדיר, Wb. 22, 15); 11, 8 (מאורת, Wb. 28, 26—29, 9) [2]); 13, 10 (וכסיליהם, s. L. 279,

[1]) In den in Klammern gesetzten Angaben bedeutet Wb. Abulwalîd's Wörterbuch (Kitâb-ul-uṣûl, ed. Neubauer), L. seine Grammatik (Kitâb-ul-Luma', ed. Derenbourg).

[2]) Die Lücke, welche ich in Wb. 28, 28 angenommen habe (s. mein: Leben und Werke des Abulwalîd etc., S. 103, Anm. 12)

18—25); 14, 19 (Wb. 450, 6); 16, 1 (מושל הארץ, Wb. 330, 18—21, 337, 10—13); 16, 10 (הידד, Wb. 170, 2—5); 19, 9 (חרי, Wb. 217, 9—16); 21, 11 (Wb. 155, 13—25); 26, 11 (L. 342, 25); 29, 9 (השתעשעו ושעו, Wb. 710, 17—22); 29, 11 (Wb. 492, 17—22); 29, 16 (Wb. 179, 27—31); 29, 21 (יקושון, Wb. 633, 6—9)[1]; 30, 20 (Wb. 296, 16—29); 33, 2 (L. 312, 27); 34, 6 (הדשנה, L. 328, 26); 34, 15 (דגר, Wb. 153, 7—10); 47, 2 (קמח, Wb. 636, 21—25); 49, 7 (L. 310, 3—5); 51, 4 (ארגיע, Wb. 666, 2—6); 51, 23 (שחי, Opuscules, p. 52—54); 52, 8 (L. 284, 17); 57, 17 (L. 310, 23); 59, 11 (L. 12, 19—13, 3). — Nichts kann die Bedeutung Abulwalîd's als bahnbrechenden Schrifterklärers so sehr in's Licht setzen, wie diese ununterbrochene Reihe stillschweigender Entlehnungen, aus denen ein grofser Theil des Jesaja-Commentars von Ibn Balaam sich zusammensetzt. Es ist natürlich, dafs dieser letztere sich die Entlehnungen bona fide, den litterarischen Sitten der Zeit, speciell des exegetischen Schriftthums entsprechend, gestattet. Nimmt er ja auch oft, wie oben gezeigt wurde, die Gelegenheit wahr, den Namen des Meisters dankbar zu erwähnen. Auch dort, wo Ibn Balaam selbstständig erklärt, ist — wie das weiter unten ersichtlich sein wird — der Einflufs Abulwalîd's auf ihn zu erkennen. Man darf in ihm den berufenen Fortsetzer des Werkes Abulwalîd's erkennen, in dessen Spuren er in seiner Exegese wandelt und dem er sich trotz der grofsen Selbstständigkeit seines Geistes möglichst enge anschliefst. Im Jesajacommentar wendet sich Ibn Balaam auch einmal (zu 52, 14) gegen den Verfasser der «Sendschreiben der Genossen» (Rasâil-

---

kann jetzt aus Ibn Balaam so ergänzt werden: אנהם יגעלונה כ׳תל אור לשכת מעני אכ׳רא (Jes. 47, 14) נגדו. Eine Zeile vorher mufs פהו יחתמל zu פלא יחתמל verbessert werden; auch Ibn Tibbons Uebersetzung hat אפשר שיסבול.

[1]) Es ist nicht nöthig, mit D. anzunehmen, dafs hier Saadja's Commentar als Quelle gedient hat.

al-rifâḳ), das ist Samuel Hannagîd, den grofsen Gegner Abulwalîd's. Er nennt aber diesen, wahrscheinlich absichtlich, nicht mit Namen, ebensowenig wie an jener durch Derenbourg (Opuscules p. XLIV) bekannt gewordenen Stelle des Psalmencommentars, wo er eine Widerlegung der Ansicht des Nagid mit der Bemerkung einleitet, dafs der Verfasser der «Sendschreiben der Genossen» die Praetension hatte den zu widerlegen, der auf dem Kampfplatze der Grammatik Allen überlegen ist, d. i. Abulwalîd. Ein grammatisches Fragment aus der Firkowitsch'schen Sammlung in St. Petersburg, das wir ebenfalls durch Derenbourg kennen (Opuscules p. XXI)[1], wundert sich höchlich (ומן אענב אלעגיב), wie Ibn Balaam sich in Frage der grammatischen Qualität der drei Verba in Jes. 32, 11b auf die Seite Abulwalîd's stellen konnte und sie für Infinitive und nicht mit dem Nagid für Imperative erklärte; der Ibn Balaam gemachte Vorwurf wird mit der Invective geschlossen, man könne auf ihn die Worte aus Hiob 38, 2 anwenden: מחשיך עצה במלים בלי דעת. Die Aeufserung Ibn B.'s, welche ihm diese Invective eintrug, ist in dem vorliegenden Commentare zu 32, 11 zu lesen, wonach die Bemerkung D.'s dazu (XXII, 196) zu ergänzen ist. Ibn Balaam ist der erste Autor, bei dem sich Hinweise auf jene grofse Fehde zwischen Abulwalîd und Samuel Hannagid erhalten haben; leider ist die Chronologie dieser Fehde und die

---

[1]) Nach einer Vermuthung Neubauer's, des Entdeckers dieses Fragmentes, die von D. (p. XX) mitgetheilt wird, stammt es aus dem grammatischen Werke des Ibn Jaschûsch (st. 1056). Doch ist diese Vermuthung durch nichts motivirt; vielmehr stehen ihr die von S. Fuchs in seiner hebr. Zeitschrift החוקר (1891—92, S. 115) betonten Schwierigkeiten entgegen. Deshalb genügt auch diese Vermuthung nicht, um aus der Thatsache, dafs in dem Fragmente Ibn Balaam citirt ist, aus diesem einen Zeitgenossen Abulwalîd's zu machen, wie das D. in seiner Einleitung zu dem hier besprochenen Werke Ibn Balaams möchte (R. d. É. J. XVII, 176).

des Lebens Ibn Balaams eine zu unbestimmte, als dafs man nur annäherungsweise anzugeben im Stande wäre, welche zeitliche Entfernung Ibn Balaams schriftstellerische Thätigkeit von der Entstehung jener Streitschriften getrennt hat. Jedenfalls hat er die Fehde selbst nicht als Zeitgenosse, sondern als naher Epigone kennen gelernt, wie er denn auch Abulwalîd schwerlich noch persönlich kennen gelernt hat, sondern nur durch das Studium seiner Werke sein Jünger und Anhänger wurde. Die Schriften Ḥajjûg's, welche den Anlafs zu der erwähnten Fehde gebildet haben, wurden natürlich auch von Ibn Balaam eifrig studirt, wovon auch manche Stellen des Jesaja-Commentars Zeugnifs ablegen. So macht er auf den merkwürdigen Irrthum des grofsen Grammatikers aufmerksam, vermöge dessen er in Jes. 60, 5 statt וְרָחַב las: וְרָחָב und es für nöthig fand, dieses Wort als Perfectum von dem Substantiv רַחַב zu unterscheiden[1]).

Der vorliegende Commentar bietet auch zahlreiche Beispiele für die mehr streng exegetische als grammatische Fehde, in der Ibn Balaam selbst sich mit seinem Fachgenossen, dem als Grammatiker und Schrifterklärer gleich bedeutenden Moses Ibn Ĝikaṭilla, befand. Der merkwürdige Antagonismus, welcher zwischen diesen beiden hervorragendsten Sprachforschern und Bibelexegeten Spaniens in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts obwaltete und der auch in persönlich geführten Controversen zum Ausdruck gelangte[2]), kommt an verschiedenen Stellen unseres Jesaja-Commentars zum Vorschein. Das hervorstechendste Moment in Ibn Ĝikaṭilla's Schrifterklärung ist sein Bestreben,

---

[1]) Die Stelle befindet sich im Kitâb-ul-Tanḳîṭ, ed. Nutt, p. VII.

[2]) In der Einleitung (R. J. E. J. XVII, 178) veröffentlicht D. ein Gespräch zwischen Beiden, das Josua 10, 12 zum Gegenstand hatte und von Ibn Balaam in seinem Commentar an dieser Stelle mitgetheilt wird.

die Weissagungen der Propheten (und ebenso die Psalmen) historisch zu erklären, die messianische Auffassung zu beseitigen und Wunder rationalistisch wegzudeuten. Diesem Bestreben tritt Ibn Balaam entgegen. Zu 53, 12 führt er Ibn Ḡiḳaṭilla's Meinung, unter dem leidenden Knechte des Ewigen sei der König Chiskija zu verstehen, ad absurdum: «Ich möchte wissen, wann Chiskija ‚geplagt und von Gott geschlagen' war, wann ‚unterdrückt und gedemüthigt, ohne seinen Mund zu öffnen'. Man mufs darüber staunen, wie Ibn Giḳ. diese Ansicht haben konnte und wie er so unbedacht war, die Aussagen in 53, 2 nicht zu berücksichtigen, die doch der Thatsache widersprechen, dafs nach Salomo keiner der Könige Juda's Chiskija an Glanz und Ruhm gleichkommt.» Ebenso wendet sich Ibn B. am Schlusse des 60. Capitels zu Gunsten der messianischen Auffassung gegen die Meinung Ibn Ḡiḳaṭilla's, dieser Abschnitt beziehe sich auf König Chiskija: «Gott möge ihm dies verzeihen!» 51, 6 hatte Ibn Giḳ. so erklärt, dafs nicht Himmel und Erde der Vernichtung anheimfallen werden, sondern nur der Untergang der von der Himmelssphäre und deren Mittelpunkt (der Erde) umfafsten Geschöpfe gemeint sei. Damit aber, so scheut sich Ibn Balaam nicht auszusprechen, habe sich Ibn Ḡiḳ. als Anhänger der ketzerischen Meinung von der Ewigkeit der Welt, wie sie die *Dahriten*[1]) bekennen, gezeigt. In Wirklichkeit stehe es in Gottes Macht, die Welt, die er in's Dasein gerufen, auch zu vernichten; an unserer Stelle aber ist vom Vergehen des Himmels und der Erde nur hypothetisch die Rede, ebenso wie 54, 10 vom Weichen der Berge und Wanken der Hügel. — An anderen Stellen werden grammatische und sonstige Einzel-Erklärungen Ibn Ḡiḳaṭilla's abgewiesen: Zu 28, 16 (zu

---

[1]) S. über die Dahriten Klamroth in der Z. d. D. M. G. XLII, 37 ff. Vergl. meine Schriften: Leben und Werke des Abulwalîd, S. 8, Anm. 49; Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni, S. 18, Anm. 1.

מוסר מוסר, nach Ibn Ḡ. sei das erste der beiden Wörter Participium, das zweite Infinitiv; »das ist sprachlich und inhaltlich unmöglich, . . . ich vertraue der Einsicht dessen, der nur die geringste Kenntnifs der Grammatik besitzt, dafs er diese Meinung gänzlich abweisen wird»); 9, 13 (כִּפָּה, von כפופים Ps. 146, 8, bed. die Geringen, während gerade im Gegentheil das Wort bildlich die Vornehmen im Gegensatz zu אגמון, den Geringen bezeichnet); 23, 10 (עברי soll die Flucht bedeuten, das ist eine sinnlose Erklärung; הרא הריאן); 28, 21; 28, 27; 33, 1 («von einem vertrauenswürdigen Gewährsmann» habe er gehört, dafs Ibn Ḡ. כַּנְּלֹותְךָ als aus כַּלֹּותְךָ aufgelöst erklärt habe, ohne daran zu denken, dafs dann die Partikel כ fehle). Zu 1, 6 citirt er ohne Namensnennung als Ansicht eines Zeitgenossen die Erklärung von מתם nach Richter 20, 48 [1]): «es ist keine Menschlichkeit, menschliche Natur in ihnen«. Wir wissen aber durch Ibn Esra (im Comm. zur St.), dafs Ibn Ḡiḳ. Urheber dieser sonderbaren Erklärung war.

An zehn Stellen seines Jesaja-Commentars citirt Ibn Balaam den Gaon Hâi und zwar einige Male mit ausdrücklicher Nennung seines Wörterbuchs, des «Sammlers» (אלחאוי = המאסף). Wir gewinnen dadurch weitere Einblicke in den Inhalt dieses verloren gegangenen Werkes. Wir erfahren, dafs Hâi in ihm 7, 19 נהלולים — dem Targum folgend — als «gepriesene Häuser« (אלביות אלממדוחה) erklärt, והתאששו, 50, 11 von אש Feuer abgeleitet, zu הפכי, Gen. 19, 21 die Bemerkung gemacht hat, dafs dies das einzige Beispiel dieser Form wäre, in dem das כ mit Dagesch geschrieben ist, dabei הפככם, 29, 16, aufser Acht lassend. Aus demselben Werke werden aber wahrscheinlich auch folgende von Ibn Balaam citirte Erklärungen Hâi's

---

[1]) Statt מעיר מחים mufs gelesen werden מעיר מתום und in der Uebersetzung statt der von D. angegebenen Stelle Hiob 24, 12, die aus dem Buche der Richter citirt werden.

genommen sein: נבעה 30, 13 bedeutet eine offene Bresche in der Mauer, vgl. den Ausdruck der Mischna, Pea 4, 5 (שלש אבעיות); zwei durch Hâi im Namen der «Grammatiker» angeführte Meinungen zu הרשנה, 34, 6; קבעת, 51, 17, bed. Hefe, Aus dem Commentar zum Mischnatractat Kelim stammt die zu רחת, 30, 24 citirte Erklärung. Zu 24, 13 wird Hâi's Erklärung der Talmudstelle citirt (Baba Kamma 21 a), an welcher שאיה als weifses Thierchen zu verstehen ist, das der Ameise gleicht und das Holz der Gebäude zerstört, arabisch ארצ̇ה̈, aramäisch («nabatäisch»)[1] סרופא (= arabisch שרפה̈, Holzwurm). Auf den «Sammler« Hâi's beruft sich noch Ibn Balaam zu demselben Zwecke, zu welchem nachher Joseph b. Jehuda (Ibn Aknin) in seinem Commentare zum Hohenliede sich auf denselben beruft[2], nämlich zum Nachweise der Berechtigung, sich bei der Bibelerklärung der arabischen Sprachvergleichung zu bedienen. Der Gaon Hâi, so berichtete hier Ibn Balaam, citirte sogar ein Distichon aus einem arabischen Liebesgedichte, in welchem das mit dem talmudischen קולב (Sabbath 60a) gleichbedeutende Wort כ̇לכ̇אלה̈, Plur. כ̇לאכ̇יל, vorkommt[3]; ferner verwies er unter בעל auf eine Koranstelle (Sura 37, V. 125). — Einmal läfst Ibn Balaam dem Gaon ganz das Wort, indem er als Einleitung zum 38. Capitel als beste der ihm bekannt gewordenen Erklärungen über die Frage der Lebensverlängerung König Chiskija's eine ganze Abhandlung Hâi's im Wortlaute seinem Werke einverleibte[4]. Diese Ab-

---

[1]) S. unten S. 143, A. 2.

[2]) S. Neubauer, Notice sur la lexicographie hébraique, p. 167.

[3]) Mit diesem arab. Worte («Kettchen») übersetzt Saadja und nach ihm Abulwalîd und Ibn Balaam עכסים, Jes. 3, 18, unter welchem Worte dieses Citat bei Hâi, welches übrigens auch Joseph b. Jehuda (Neubauer 169) anführt, gestanden haben mag.

[4]) XXII, 202—206.

handlung, eigentlich ein — arabisch verfaſstes — Responsum auf eine über den genannten Gegenstand an ihn ergangene Anfrage, verdient als Specimen religionsphilosphischer Speculation und als willkommene Bereicherung unserer Kenntnisse von der Dogmatik des berühmten Schulhauptes von Pumheditha ganz besondere Beachtung[1]).

Auch Hâi's Schwiegervater, der als Bibelerklärer bedeutende Gaon von Sura, Samuel Ibn Chofni wird einmal citirt: in einem Abschnitte seines Pentateuchcommentars habe er gelegentlich eines Excurses über die Derivate der Wurzel בן das Wort בָּנָיִךְ, 49, 17, im Sinne von בּוֹנִיךְ genommen, wenn nicht gar es so gelesen[2]).

Auſser den bisher genannten Autoritäten begegnen wir in unserem Commentare nur noch dem Namen Jehuda Ibn Koreisch's, dessen Erklärung von הברי, 47, 13, durch Buchstabenwechsel, aus וחבר חבר (Deut. 18, 14) als sinnlos bezeichnet wird. Diese Erklärung findet sich nicht in der Risâle Ibn Koreisch's; Ibn Balaam kannte sie höchst wahrscheinlich aus Menachem b. Sarûk's Wörterbuche, wo sie (p. 12b, 13a) als Beispiel der von Ibn Koreisch systematisch angewendeten und von Menachem eifrig bekämpften Methode des Buchstabentausches in der Erklärung biblischer Worter citirt ist[3]). Die Erklärung von הברי mit

---

[1]) Nur eine Einzelheit sei hervorgehoben. Der Fragesteller hatte den arabischen Terminus אג̇ל, Lebensgrenze erwähnt. In Bezug darauf sagt Hâi (S. 204): Dieses Wort wird von Anderen, Nichtisraeliten (Muhamedanern) in dem erwähnten Sinne gebraucht. Die Mutakallimûn sagen, es bedeute den bestimmten Zeitpunkt, in dem ein Lebewesen aus dem Leben scheidet. Im Hebräischen habe die heilige Schrift keinen entsprechenden Ausdruck.

[2]) S. Harkavy, Studien und Mittheilungen III, 20.

[3]) Menachem b. Saruk citirt dabei, wie noch an mehreren anderen Stellen, das früh verloren gegangene Wörterbuch Ibn Koreisch's als ספר פתרונים, in dessen Artikel אל sich, wie wir aus Ibn Koreisch's Risâle selbst (S. 43) erfahren, ein Excurs über Wort-

חבר trägt übrigens auch Abulwalîd als eigene Ansicht vor (Wb. 169, 14), und Ibn Balaam citirt vielleicht aus Schonung für ihn nur den älteren Urheber der von ihm verworfenen Meinung.

Ibn Balaam führt auch manche fremde Erklärungen ohne Nennung des Autors an, so den Versuch eines Religionsphilosophen (בעץ אלמתכלמין) den Widerspruch zwischen 50, 1 und Jerem. 3, 18 auszugleichen. Er citirt als allgemein angestaunt die Uebersetzung von ערים, 14, 21 mit «Feinden»; ihm selbst scheint die Auffassung, wonach das Wort Städte bedeute und von der Wiederbevölkerung des Erdkreises die Rede sei, die bessere. Zu 16, 1 führt er die christliche Erklärung an, wonach mit כר in der Bedeutung «Lamm» auf Christus angespielt sei; ihm erscheint das dem Wahnsinn gleich (והדא שביה באלברסאם.

II.

Wenn wir nun nach diesem Ueberblicke der in Ibn Balaams Jesajacommentar vorkommenden Autoritäten seine eigenen in ihm gebotenen exegetischen Leistungen betrachten, so sei vor Allem auf eine sonst bei den alten Exegeten nicht oft zu findende Zurückhaltung in der Erklärung dunkler Ausdrücke oder Textstellen hingewiesen. Ibn Balaam gesteht ziemlich oft, daſs der Sinn eines Wortes oder Satzes nicht ermittelt werden könne. Diese auf seiner kritischen Anlage beruhende Fähigkeit des »Ignoramus« unterscheidet ihn namentlich von dem nichts unerklärt oder unbestimmt lassenden Saadja. Der Erklärung gegenüber, die Saadja zu עים giebt, 11, 15, bemerkt Ibn B., das sei ein Wort, welches auf keinerlei Weise zu verstehen ist. Die Erklärung zu 3, 18—23 leitet er mit der Be-

---

erklärungen durch Buchstabentausch befand. Vgl. meine Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert (Trier, Mayer, 1892) S. 22 und 23.

merkung ein: Nur von einigen der hier genannten Schmuckgegenstände wissen wir die Bedeutung, die anderen sind unbekannt. Was für Werkzeuge unter שרד und מקצעות, 44, 13, gemeint seien, bekennt er nicht zu wissen. Zu סאון סואן, 9, 4, citirt er den von Abulwalîd verglichenen arabischen Ausdruck, doch fügt er hinzu, der hebräische Ausdruck sei zu dunkel, als daſs die Analogie zu ihm einen Zuweg hätte; ähnlich äuſsert er sich über בסאסאה, 27, 8. Die gewöhnliche Erklärung von אראלם, 33, 7, mit «Abgesandte» sei nur Vermuthung, die «Wahrheit ist ferne». Der Sinn von 28, 10 ist nicht klar. Wie die 65 Jahre, 7, 8, zu berechnen seien, «wissen wir nicht». Ueber die zu 66, 24 angeführten traditionellen Meinungen betreffs der jenseitigen Vergeltung sagt er: Diese und ihnen ähnliche Meinungen können wir nicht auf ihre Wahrheit prüfen.

Zur Kennzeichnung der exegetischen Richtung Ibn Balaams lassen sich folgende, wenn auch einzeln unerhebliche, doch immerhin der Bemerkung werthe Aeuſserungen dem Jesajacommentar entnehmen. Bei Gelegenheit einer entschieden zurückgewiesenen Erklärung Saadja's zu 57, 10, betont Ibn Balaam: Den Bibeltext von seinem natürlichen Sinne zu entfernen und ihm durch eine unwahrscheinliche Deutung einen unerträglichen Sinn beizulegen, das heiſst soviel als dem Texte Gewalt anthun[1]). Gegen die Erklärung, die das Targum zu 19, 25 bietet, macht er geltend, daſs sie den Text von seinem natürlichen Sinne entfernt (אכׄרגֿהֿ עֿן טֿאהרה). Ebenso stellt er zu 28, 25 der traditionellen Erklärung der dort vorkommenden Pflanzennamen den Wortsinn des Textes (טֿאהר אלנץ) gegenüber. In Bezug auf die oben erwähnte Erklärung Abulwalîd's, מגן in 21, 4 bedeute den Tisch, betont er, daſs man ohne zwingenden Beweis nicht so von dem Wortsinn abweichen dürfe[2]). Er spricht einmal, zu 11, 8, vom Wege des Derasch

[1]) ואכׄראגֿ אלנץ מן טֿאהרה ותחמילה מא לא יחתמל בתאויל בעיד טֿלם לה.
[2]) פֿלם יעדל בה ען אלטֿאהר דון דליל.

(סביל אלדרש), dem Gegensatze des Peschat. Eine Erklärung zu מחים, 5, 17, wonach das Wort (nach Ps. 66, 15 erklärt) mit כבשים parallel sei, hält er für unwahrscheinlich, weil dadurch die innere Ordnung des Verses in Verwirrung gerathe [1]). Von einer Erklärung zu 32, 11 sagt er, sie habe die richtige Satzordnung verlassen (ותרך אלנסק אלצחיח).

Die Grammatik nimmt in unserem Commentar keine zu sehr in den Vordergrund tretende Stellung ein. In der Regel begnügt sich Ibn Balaam damit, die grammatische Form, namentlich der Zeitwörter festzustellen. Zu Erörterungen grammatischer Fragen nimmt er selten Anlaſs, so z. B. bespricht er zu 16, 8 (תָּעוּ) die Regel vom zurückweichenden Accente, zu 28, 16 (יסד) die mit dem Perfectum gleichlautenden Participiumformen. An Einzelheiten sei erwähnt, daſs er וּפְרִיו, 14, 29, als status constr. erklärt, nach dem Muster von וחיתו, Gen. 1, 24; das Dagesch im נ von כנלותך, 33, 1, für welches Abulwalîd keinen Grund zu wissen gestanden hatte, erkennt er als Dagesch dirimens (wegen der Lautverwandtschaft des נ und ל wurde dem ersteren Buchstaben ein Dagesch gegeben, damit er in der Aussprache von dem ל unterschieden werde); נִטָּעוּ, 40, 24, ist vielleicht s. v. als נֻטָּעוּ, also ebenfalls Passivum (Pual) wie זֹרָעוּ, nach dem Muster von וּפִתְּחוּ, 60, 11 = וּפֻתְּחוּ.

Dem von Abulwalîd gegebenen Beispiele folgend, erklärt Ibn Balaam zuweilen mit Annahme von Ellipsen und Inversionen im Texte: 15, 9 לפליטת מואב אריה = פליטת מואב לאריה; 23, 5 כי כאשר [חלו ל]שמע מצרים כן יחילו לשמע צר; 26, 3 [ל]יצר סמוך [אליך] תצר שלום; 34, 15 ובקעה ודגרה = ודגרה ובקעה; 60, 7 יעלו על רצון מזבחי = יעלו על מזבחי [ל]רצון; 61, 7 ist so zu verstehen, als hieſse es: תחת בשתכם וכלמתכם משנה תרנו בחלקכם.

---

1) והו בעיד לאן נׄטאם אלפסוק יתשוש̃ בדׄלך.

Von den recht zahlreichen *Worterklärungen*, die unser Commentar enthält, seien einige hier angeführt. Die Form ידעוני, 8, 19, soll das Verächtliche dessen bezeichnen, der das Zukünftige zu wissen vorgiebt. — דִּמָּה, 10, 7, bed. eigentlich beabsichtigen, wie in Richter 20, 5. — הדריך, 11, 15, einen Weg machen. — גלגל 17, 13, heifst das trockene Gras, weil es von dem heftigen Winde umhergewirbelt wird; denselben Sinn hat das Wort in Ps. 83, 14. — 18, 4. צח ist eine Benennung der Sonne, wegen ihres reinen Lichtes. — 19, 9. שריקות bed. die vorzüglichste Art der Linnen, sowie שורק die vorzüglicste Art der Weinstöcke. — Die Grundbedeutung von גלמוד, 49, 21 ist Dunkelheit, was aus Hiob 3, 7 ersichtlich ist: Diese Nacht bleibe dunkel, es tage ihr kein Morgen, so dafs Jubel in sie käme (nach Ps. 65, 6). — 54, 8 זכרונך bed. den Duft (vgl. Lev. 2, 2, Hos. 14, 8) des Weihrauchs. — 60, 5 רחב bed. das Sicherweitern des Denkens, wenn es sich auf grofse und wunderbare Dinge richtet. — פורה 63, 3, nach der traditionellen Erkl. die Weinpresse, scheint vielmehr mit פארה, 10, 33, zusammenzuhängen [1]).

In dem kurzen Vorworte Ibn Balaam's zu seinem Bibelkommentare, das Derenbourg in der Einleitung (XVII, 173) nach einer Petersburger Handschrift citirt, nennt er als eines der Principien seiner Arbeit die *Sprachvergleichung*, indem er, wo für ein Wort nicht aus dem Bibeltexte selbst die Etymologie zu finden ist, die Sprache der Alten (das Neuhebräische), das Aramäische («Nabatäische» [2])) und das Arabische als Zeugen der Wort-

---

[1]) Wie D. annimmt, bed. das Wort nach Ibn B. die mit Weintrauben beladenen «Zweige» des Weinstockes, welche in die Kelter zum Pressen gethan werden.

[2]) Saadja übersetzt ארמית, Jes. 36, 11, Dan. 2, 4, mit נבטיה̈. Sonst bezeichnen die arabisch-schreibenden Juden das Aramäische als Syrisch (סריאני).

bedeutung heranzuziehen sich vornimmt. Der Jesajacommentar bietet ebenfalls genügende Beispiele dieser dreifachen Sprachvergleichung, besonders was das Arabische betrifft. Jedoch erscheint auch Ibn Balaam, wie die meisten Nachfolger Abulwalîd's, nur wie ein Aehrenleser auf dem Felde, welches dem Letzteren eine so reiche Ernte gewährt hatte. Bezeichnend ist, dafs auch Ibn Balaam noch die Heranziehung des Arabischen zur Erklärung der heiligen Schrift zu rechtfertigen für gut findet (zu 59, 13) und zwar mit denselben Argumenten, mit denen Abulwalîd das gethan hatte[2]). Ibn Balaam übt, wo er für nöthig findet, an den arabischen Vergleichungen seiner Vorgänger Saadja und Abulwalîd Kritik, so wie es Abulwalîd selbst an Saadja gethan hatte. S. zu 5, 2 und 9, 18. In dem letzteren Verse hatte Abulwalîd נעתם mit arabisch אעתמת übersetzt und dies mit אטׄלמת («verdunkelt ist») erklärt. Ibn Balaam bemerkt dann, er habe das Wort im Arabischen in dieser Bedeutung nicht gefunden, das Kitâb-ul-ʿAin kenne es blofs in der Bedeutung «sich verzögern«; doch citirt er eine Stelle aus dem Kitâb Al-Zâhir des Ibn Alanbarî (st. 940), wo עתם die von Abulwalîd angenommene Bedeutung hat. Zu נקף (10, 34), auch im Arabischen soviel als כסר, zerbrechen, citirt Ibn B. den Vers eines arabischen Dichters. Zu arabisch טׄען, wegziehen, reisen, womit schon Saadja und Abulwalîd יצען, 33, 20, wiedergegeben hatten, führt er eine arabische Redensart an, in der טׄעינהׄ, eigentlich Kameelsattel, die auf ihm reisende Person bezeichnet. Zu der privativen Bedeutung des denominativen מסעף, 10, 33, zieht er das arabische קצׄבת אלכרם heran, wo קצׄבת = קטעת קצׄבאנהא («ich habe seine Zweige abgehauen»). — An die Bemerkung, dafs זו, 43, 21 = אשר, knüpft er den Hinweis darauf, dafs im Arabischen

[1]) S. mein: «Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd», S. 4—9.

oft die Partikeln einander vertreten. — Zu הוים 56, 10, nach Ibn Balaam synonym mit שכבים, vergleicht er arab. הזהז (knurren), sowie die Redensart אלברד יהזי «die Kälte schläfert ein» (die von Ibn B. angenommene Bed. des hebr. Wortes stimmt blofs zum zweiten arabischen Worte). — Die Worte אם תשים אשם נפשו, 53, 10, bedeuten nach Ibn B.: «wenn seine Seele die Schuld als Schuld sieht», also sich der Schuld enthält; dazu citirt er das Gebet eines arabischen Predigers (כֿטיב): «O Gott, lafs' mich den Irrthum als Irrthum sehen, dafs ich ihn meide und den geraden Weg als geraden Weg, dafs ich ihm folge!» Zu 3, 2 führt er aus, dafs גבור den tapfern Krieger, איש מלחמה den erfahrenen und verständigen Kriegsmann (1 Sam. 17, 33, Prov. 20, 18) bezeichnet; dazu citirt er die Verse eines arabischen Dichters, in denen Verstand und Tapferkeit als die sich gegenseitige ergänzenden Eigenschaften des wahren Helden gepriesen werden.

Neuhehräische und aramäische Wortvergleichungen sind in unserem Commentare nicht häufig und nur wenige von ihnen können als von Ibn B. selbst herrührend betrachtet werden. Dafs סֵפֶר, 29, 11, Schrift (nicht Buch) bedeutet, beweist er auch aus dem ersten Satze des Jezira-Buchs: בספר וספר וספיר. Zu 30, 40 führt er aus Mischna Menachoth 6, 7 den Ausdruck סלת מנופה «gesiebtes Mehl» an; zu אפעה («ich schreie»), 42, 14, aus dem b. Talmud, Sukka 31 a: פעיתא היא דא. — Hier sei eine sonderbare Erklärung erwähnt, mit welcher Ibn Balaam das Targum zu 51, 17 begleitet. Er las als Uebersetzung von קבעת nicht פיילי (φιάλη, Schale), sondern דפילי und identificirte dies mit דפילי, dem Targum von בלולה (Lev. 2, 5), das Wort bedeutet nach ihm Mischung und damit sei seine Erklärung von קבעת mit Hefe gestützt. Er setzt noch hinzu: Man sagt, dafs die Griechen den Thon פילי (πηλός) nennen [1].

---

[1] Die Lesung דפילי im Targum zu Jesaja 51, 17 neben unserem (auch durch den Cod. Reuchl. bezeugten) פילי ist analog der Lesung

Bei Gelegenheit des von ihm mit dem Gaon Hâi als «Hefe» erklärten Wortes קֻבַּעַת erwähnt Ibn Balaam auch die jetzt dem Worte allgemein zugeschriebene Bedeutung, wonach es den Becher selbst bezeichnet; als Gewährsmann dafür tadelt er einen Poeten, der in einem Verse geschrieben hatte: כוס וקבעת מלאות בתרעלה. Ein anderes Mal, zu 14, 14, spricht er einen allgemeinen Tadel gegen die Dichter aus, welche «aus Nachlässigkeit und Leichtfertigkeit» das Zeitwort דמה «gleichen» ohne Präposition vor dem verglichenen Gegenstande gebrauchen.

Beachtung verdienen in Ibn Balaams Exegese seine Erläuterungen *bildlicher*, *metaphorischer* Ausdrücke. S. zu 7, 5 (אודים); 11, 3 (והריחו das «Riechen» wird statt der Wahrnehmung durch sämmtliche Sinne genannt); 11, 4 («Hauch der Lippen», d. i. Befehl); 13, 8 (פני להבים); 14, 13 (בן שחר, d. i. der am Morgen glänzende Stern, deshalb Sohn der Morgenröthe genannt, weil er von den Sternen uns als Letzter nach Morgenanbruch erscheint, während die nach ihm aufgehenden Sterne von dem Sonnenlichte verdunkelt werden); 21, 10 (בן גרני); 23, 10 (בת תרשיש, Tochter des Meeres [1]), wie Tyrus als Insel im Meere genannt wird, als ob das Meer sie gezeugt hätte); 42, 3 (פשתה כהה, die Armen); 65, 17 (der «neue Himmel» bedeutet, dafs die Sphäre wieder soviel Kraft und Lebensdauer bewirken wird, wie deren zu Beginn der Schöpfung den ersten Generationen der Menschen gewährt war).

Ich lasse nun eine Auswahl von solchen das *Inhaltliche* des biblischen Textes betreffenden *Einzelerklärungen* folgen, welche besonders geeignet sind, von der Ibn Balaam'schen Exegese und von seinem ernsten Bestreben, in

---

דיפלי פוטירין neben פילי פוטירין, s. Levy, Neuhebr. Wörterhuch I, 401 a und IV, 12 b, 37 a.

[1]) Auch Abulwalîd schreibt mit der Tradition dem Worte תרשיש die Bedeutung «Meer» zu.

den Sinn des Bibelwortes einzudringen, eine Vorstellung zu geben.

7, 12. Die Weigerung Achas', ein Zeichen von Gott zu erbitten, konnte als Demuth erscheinen; aber aus dem, was im nächsten Verse über seine Gesinnung ausgesagt ist, ergiebt sich, dafs seine Worte seiner Anschauung über die unvermögende Macht Gottes entstammten. — 7, 21. Der hier verkündete Zustand weist auf Zweierlei hin: die dereinstige Sicherheit, die im Lande herrschen soll und den reichen Ertrag an Milch, so dafs auch eine geringe Zahl von Thieren genügen wird. — 8, 7. Die Verba רעו und חתו sind dem Sinne nach nicht Imperative, sondern verkünden was geschehen wird, wie ומת, Deut. 32, 50. Angesprochen sind Pekach und Rezin, die sich gegen Achas verbunden hatten. — 8, 14. «Zum Heiligthum» bezieht sich auf die «Bewohner Jerusalems», die übrigen Attribute auf die «beiden Häuser Israels», das ist die zehn Stämme[1]). — 9, 5. שר שלום allein ist der Name, den Chiskija erhalten soll, um anzuzeigen, dafs seine Herrschaft eine Friedensherrschaft sein wird. Die übrigen Ausdrücke sind Benennungen Gottes, in denen auf die bevorstehenden Ereignisse angespielt wird: פלא zielt auf die wunderbare Niederlage Sancheribs, יועץ auf Gottes Rathschlufs, der gegen Sancherib ausgeführt wird, אל auf Gottes wahre Macht, im Gegensatze zu der scheinbaren, von Sancherib (10, 13 und 37, 26) sich selbst angerühmten; גבור betont ähnlich die Allmacht Gottes, die in ihm selbst beruht, im Gegensatze zu der Macht, welche Sancherib ob der Menge derer, die ihm gehorchten (37, 24 f.) sich selbst zuschrieb; אבי עד bezeichnet Gottes Ewigkeit, zum Unterschiede von

[1]) D. vermuthet, dafs die zehn Stämme mit Hinblick auf die cisjordanischen und die transjordanischen Stämme — nach Ibn B.'s Erklärung — als die zwei Häuser Israels bezeichnet sind. Doch sollte er nicht eher an die beiden Häuser, d. i. Heiligthümer in Dan und Bethel gedacht haben?

den Heidengöttern, mit denen Sancheribs Anmafsung (36, 20) ihn gleichstellte. — 10, 1. Gemeint sind die Fälscher von Schriftstücken und Documenten zum Zwecke ungerechter Besitzaneignungen. — 20, 2. Wahrscheinlich ist die dem Propheten aufgetragene symbolische Handlung so zu verstehen, dafs er nackt und barfufs drei Schritte gehen soll, denen die «drei Jahre» entsprechen werden, während welcher der König von Assyrien Aegypten und Aethiopien bekämpfen wird. — 21, 4. «Auf Fürsten, salbet einen Schild!» Die Grofsen Babyloniens fordern sich nach Belschazzars Sturze gegenseitig auf, einen neuen König (מגן wie Hos. 4, 8) einzusetzen. — 23, 10. Wie der Nil das Land überfluthet, so wird auch dein Land überfluthet werden: der Ort, an dem Tyrus steht, wird von Wasser bedeckt werden; es wird, wie Ezechiel (26, 5) verkündet, ein Ort sein, in dem man Netze ausbreitet. — 23, 13. Dies soll ein Trost für Tyrus sein: die Chaldäer waren gröfser und zahlreicher als du und doch wurde ihr Land, als wäre es nie gewesen; und ebenso ist das Reich Assyriens, das ist das Land Sancheribs und anderer Könige, zur Wüstenei geworden. Um wieviel eher konnte dich dies Schicksal treffen, die du keineswegs so hohe Macht erlangt hattest, wie Jene. — 24, 20. «Wie die Hütte», die für den Wächter des Gurkenfeldes gemacht ist, und zwar zumeist aus trockenem Grase. — 28, 2. «Wie Fluth des Hagels», denn die durch Hagel entstandene Fluth ist stärker und reifsender und ist mit gewaltsamer Verwüstung verbunden. — In 28, 21 ist auf die Schlacht Davids gegen die Philister (2 Sam. 5, 20) und auf die Josua's mit den fünf Königen (Jos. 10, 10) bei Gibeon angespielt. — 29, 17. Die Verkündigung meint das Wachsthum der Bäume, das so gesegnet sein soll, dafs der Libanon, wie bekannt [1]), von geringerem Baum-

---

[1]) Ibn B. verlegt die Thatsache seiner eigenen Zeit in die Vergangenheit.

wuchs als der Karmel, diesem gleich sein, der Karmel aber dem baumreichsten Walde gleichgeachtet wird. — 30, 21. «Deine Ohren hören das Wort u. s. w.» Gemeint ist, dafs die Leute sich gegenseitig auf den rechten Weg leiten werden. — 34, 14. Unter לילית, welches man [1]) mit גול, dem arabischen Namen eines Dämons übersetzt hat, bedeutet vielmehr irgend ein Wüstenthier. — 43, 6. Mit «Nord» ist Babylonien, mit «Süd» Griechenland (Rûm.) [2]) bezeichnet. — 52, 4. באפס, als nämlich die Kraft Israels schwand. — 52, 15. יזה: Er verurtheilt die Völker zu der unten, 63, 3, mit ויז bezeichneten Züchtigung, er läfst ihr Blut verspritzen. — 53, 5. Dieser ausgezeichnete Gottesdiener (ולי, Fromme) nimmt, obwohl schuldlos, die über ihn zur Prüfung verhängten Leiden auf sich, so dafs die Züchtigung, welche uns gebührt hätte und von der wir unversehrt blieben (מוסר שלומנו), auf ihn fiel und wir durch seine Verwundung heil blieben. — 53, 12. «Er wurde zu den Frevlern gezählt», weil die Heimsuchungen auf ihn fielen und wer seine fromme Gesinnung nicht kannte, von ihm eine schlechte Meinung bekam und glaubte, dafs er ob seiner Schlechtigkeit büfse, während er «die Schuld Vieler trug und für die Missethäter eintrat». — 57, 6. חלקי sind «geplättete» Steine, wie Marmor und dgl., aus denen man Götzen bildet. — 63, 11. [עמו] מֹשֶׁה ist Participium act. zu משיתהו (Exod. 2, 10), also «der Befreier seines Volkes». — 64, 4. «Deine Wege», das sind die göttlichen Eigenschaften des Erbarmens (מדות רחמים), welche Moses zu erkennen begehrte, als er bat (Exod. 33, 13): «lasse mich doch deine Wege erkennen!» — 66, 5. Weil der Antheil, den sie an eurer Freude äufsern, ein erheuchelter ist, «werden sie zu Schanden werden». — 66, 24. «Ihr Wurm» ist eine verächtliche Bezeichnung ihrer Seelen.

---

[1]) Saadja und Abulwalîd.

[2]) Griechenland gilt Babylonien gegenüber als das südliche Gebiet. In Wirklichkeit verhält es sich umgekehrt.

Von Interesse sind einzelne Bemerkungen über *Realien* des Bibeltextes, die Ibn Balaam aus seiner, wie es scheint, ausgedehnten Lekture geschöpft hat. Zu 3, 21 bemerkt er, dafs es «in dieser Zeit nicht mehr üblich sei, irgend einen Schmuckgegenstand an die Nase zu hängen», auch habe er dergleichen nicht gesehen. — Zu 19, 9 zeigt er nähere Kenntnifs der in Aegypten erzeugten Kleiderstoffe. — Vom «Bache Aegyptens», 27, 12, den er nach Saadja mit dem Wâdî-al-ʿArîsch identificirt, sagt er, er sei ungefähr drei Tagereisen von Aegypten auf dem Wege nach Syrien[1]. — Die Uebersetzung von כסמת, 28, 26, mit כרסנה̈, begleitet er mit folgender Bemerkung: Es ist eine Getreidegattung, doch sind die Körner, die wir in unserem Lande (Spanien) כרסנה̈ nennen, nicht die hier gemeinte Gattung, denn diese gehört zu den in der Mitte gespaltenen Körnern und ist eine der fünf Getreidegattungen, welche in Gährung übergehen[2]. — Zu 28, 27 spricht Ibn B. von der Beschaffenheit der Dreschschlitten und bemerkt, er selbst habe sie so gesehen. — Zu 35, 7 definirt er סראב (= שרב) so: Sirâb bezeichnet im Arabischen eine Erscheinung, die an einem Orte sichtbar wird, wo der Mensch in seiner Einbildung Wasser sieht, während es sich nicht so verhält; es ist vielmehr wie eine feine, die Erde bedeckende Wolke, welche der Reisende für Wasser hält. — Zu 46, 1. Nebo und Bel sind Namen zweier Götzen in Babel[3], welche in Personennamen bald vorne (בלשצר), bald am Ende (סמגר נבו) vorkommen. Die Griechen sagen, dafs Bel der Name des Mars, Nebo der Name des Mercurs sei. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs dem Götzenbilde der Name des Sternes beigelegt und es, nach ihrem von der Wahrheit

---

[1] והו עלי נחו תלת מנאזל מן מצר פי טריק אלשאם.

[2] Vgl. dazu Löw, Aram. Pflanzennamen, S. 105, 228.

[3] Ibn B. setzt für Babel immer Bagdâd, sowie umgekehrt hebräische Schriftsteller für Bagdâd בבל setzen.

entfernten Glauben, als Vermittler zwischen ihnen und dem Sterne betrachtet wird.

Der *geschichtlichen* und *chronologischen* Seite der Erklärung sind mehrere Ausführungen und Bemerkungen in Ibn Balaams Jesajacommentar gewidmet. Zu 6, 1. Obwohl dieser Abschnitt, wie aus V. 8 hervorgeht, den Beginn der prophetischen Thätigkeit Jesaja's berichtet, steht er erst an dieser Stelle, entweder aus willkürlicher Anordnung oder wegen eines uns unbekannten Grundes. Da Jesaja's Auftreten im Todesjahre, aber vor dem Tode Usija's stattfand, wird auch dieser unter den Königen genannt (1, 3), zu deren Zeit der Prophet gewirkt hat. — In 9, 3 wird auf den bevorstehenden Untergang Sancheribs im Lande Juda angespielt. — 14, 29 zielt auf Chiskija, der noch härter mit den Philistern verfahren soll, als sein Vater Achas. — Zu 19, 17. Sancherib hatte aus Aegypten und Aethiopien zahlreiche Gefangene mit sich geführt (s. 20, 4), die dann Zeugen seines von Gott bewirkten Unterganges in Juda waren. Dadurch wurde «das Land Juda zum Gegenstande der Furcht für Aegypten». — 23, 17. Die hier prophezeite Katastrophe von Tyrus ist dieselbe, über welche Ezechiel ausführlich geredet hat. — 25, 7 deutet ebenfalls auf Sancheribs Untergang: Gott wird die Hülle der Unversehrtheit, welche über den Assyrern gebreitet war, beseitigen. — 28, 1. Das «Welken der Blumen» bedeutet den bevorstehenden Verfall des Reichs, das Schwinden des Glanzes und die Zertrümmerung der Macht. — Zu 30, 28 ist die Vernichtung Sancheribs zur Zeit Chiskija's gemeint. — 36, 1. ויתפשם bedeutet nicht, dafs er die Städte wirklich erobert habe. Es war dies blos seine Absicht, s. 2 Chr. 32, 1, die er aber wegen der Nachrichten über Tirhaka nicht ausführen konnte (37, 9). — Zwischen 50, 1 und Jerem. 3, 8 ist kein Widerspruch, denn Jesaja verfafste diese seine Rede lange vor Jeremia; in der zwischen Beiden verflossenen Zeit bewirkte Israels Schuld die von

Jeremias verkündete Scheidung. Die zweite Hälfte von 50, 1 kann man auch so erklären: Gesetzt den Fall, dafs ihr verkauft würdet, dafs euere Mutter weggeschickt würde, so geschähe dies ob euerer Sünden, nicht durch meine Schuld. Man kann auch annehmen, dafs sich Jesaja's Spruch auf die nördlichen Stämme bezieht, die im 6. Jahre Chiskija's, also in des Propheten Tagen verbannt wurden. Dann ist die Frage im ersten Theile des Verses so zu verstehen, wie ein Autor [1]) sie erklärt hat: Habe ich eurer Mutter etwa aus eigenem Antrieb, ohne ihre Verschuldung, den Scheidebrief gegeben? — 53, 12. Der Knecht Gottes, von dem in diesem Abschnitte die Rede ist, ist nach einer Meinung der Prophet Jeremias; das ist möglich, weil die Begebenheiten seines Lebens dem hier Erwähnten ähnlich sind.

Zum Schlusse seien noch die *religionsphilosophischen* Elemente hervorgehoben, die sich in unserem Commentare zerstreut finden. Es war schon erwähnt (s. oben S. 138) dafs eine ganze Abhandlung Hâi's über eine hierher gehörige Frage von Ibn Balaam seinem Commentare einverleibt wurde. Sonst sind es meist kurze Excurse, mit denen er gelegentlich das Gebiet der dogmatischen Speculation berührt. Er überläfst sich hierbei der Leitung Saadja's, aus dessen Buch der Glaubenssätze und Meinungen (Kitâb-al-amânât) er Manches genommmen hat. Zu 6, 10 bemerkt er: Alle diese Dinge (Verhärtung des Herzens u. s. w.) können als von Gott herrührend betrachtet werden; denn sie gehören zur Lenkung der Welt, und Gehorsam oder Ungehorsam der Menschen hat mit ihnen nichts zu schaffen. Wem Gott Unheil wirken will, dem bewirkt er, dafs das Auge seines Verstandes sich schliefse, sein Herz nicht einsehe, sein Ohr nicht höre, damit so sich erfülle, was Gottes Allmacht über ihn beschlossen hat. — Zu 8, 19. Es ist

---

[1]) Nämlich der oben S. 139 erwähnte «Mutakallim».

die höchste Thorheit, die Todten über die Lebendigen befragen zu wollen. Denn nicht nur die Vernunft bezeugt es, dafs die Seele nach ihrer Trennung vom Körper von Nichts weifs, sondern auch die heilige Schrift bezeugt dies in dem Ausspruche des Weisesten der Weisen (אחכם אלחכמא, Koh. 9, 5): «Die Todten wissen nichts», d. h. den Seelen der Verstorbenen haftet nichts von der Welt des Entstehens und Vergehens an, nachdem sie sich von den Körpern getrennt haben. Nur so erklärt, birgt das Wort Salomo's eine Lehre; denn wenn es nur auf den Zustand des Körpers sich bezöge, wie Einsichtslose es verstanden haben, dann wäre es mangelhaft ausgedrückt, und dabei ohne etwas zu lehren, da doch das Wissen Salomo's und das der übrigen Menschen in Bezug darauf gleich sind (dafs der Körper nach dem Tode keine Kenntnifs hat), und es mit dem Salomo auszeichnenden theologischen Wissen (אלעלם אלאלאהי) nicht vereinbar wäre, dafs er einen so müfsigen Ausspruch gethan hätte. Vielmehr will er, wie gesagt, lehren, dafs die Seele nur, solange sie mit den körperlich erlangten Kenntnissen verknüpft ist, ihre Kenntnisse von dieser Welt durch die sinnliche Wahrnehmung gewinnt, dafs aber, sobald sie von dem Körper sich getrennt hat, die Stufe, auf welcher sie diese Kenntnisse erlangt hatte, aufhört. — Zu 22, 14. Selbst nach dem Tode soll diese Schuld euch nicht gesühnt werden, denn der Tod sühnt nicht so überaus schlechte Handlungen. — 43, 13. מיום = מטרם היות יום bevor es einen Tag gab, d. h. vor der Zeit; denn die Zeit ist die Zahl der Bewegungen der Sphäre, den Schöpfer der Sphäre können daher die Zeittheile nicht berühren und er fällt nicht unter sie. — Zu 63, 17. Manche haben sich mit diesem Verse und andern ähnlichen gequält, indem sie meinten, dafs in ihm von Gott ungerechtes Handeln als möglich ausgesagt sei. Jedoch ist mit למה nicht nach der Ursache gefragt, weshalb auch der Prophet auf diese Frage keine Antwort bekömmt. Vielmehr ist es

ein Gebet des Propheten, dafs Gott ihn nicht durch irdische Dinge, wie Verfolgung des Feindes oder Krankheiten oder ähnliche irdische Accidenzen, die zahllos sind, von dem Gehorsam gegen Gott abirren lassen möge. Denn wenn der Mann von jenen befreit ist, wendet sich seine Sorgfalt der Läuterung der Gesinnung und dem Gehorsam gegen den Schöpfer zu[1]).

Die in Vorstehendem aus Ibn Balaam's Jesaja-Commentar gegebenen Proben werden hoffentlich genügen, die Art seiner Exegese zu kennzeichnen, zugleich aber auch den Wunsch zu erwecken, dafs seine exegetischen Schriften, soweit sie erhalten sind, vollständig herausgegeben werden, damit von seiner Eigenart ein vollständigeres Bild gegeben werden könne, als es auf Grund der Glossen zu einem einzigen biblischen Buche möglich ist. Dem verehrten Herausgeber derselben sei für die sorgfältige Arbeit[2]),

---

[1]) S. noch zu 57, 16 die Antwort eines Philosophen (כעץ אלפלאספה) über die Frage, ob Gottes Allmacht das Unmögliche zu thun möglich sei; 66, 24 über die Vergeltung nach dem Tode. — Beachtenswerth ist der Ausdruck עלם אלאסראיליה und מדהב אלאסראיליה (59, 13 und 60, 12) für die Lehre des Judenthums.

[2]) Aufser nicht zahlreichen, unerheblichen Druckfehlern sind mir folgende, der Berichtigung bedürftige Stellen aufgestofsen (ich gebe Band- und Seitenzahl der Revue d. É. J. an): XVII, 184, Z. 3 אלאצאפה ist ungenau mit «comparaison» übersetzt; Ibn B. meint: wenn זרים die Bewohner Sodoms bedeutet, dann ist die Verbindung der beiden Wörter (מהפכה und זרים) durch den Status constructus עלי חקיקתהא dem wahren Sinne des status constructus entsprechend, da der Ausdruck dann die bekannte Zerstörung Sodoms und seiner Bewohner bezeichnet. Ib. 186, 5, der Doppelpunkt nach כעצא ist zu streichen, ebenso 195, 3 der Punkt nach אלחגארה. Ib. 201, 4, st. תכוא l. תכלוא. — XVIII, 74, 5, st. אלקואם l. אלקיאם. Ib. 77, 9, st. טאל l. פאיד, wie Z. 11. — XIX, 85, 5. מעטם אלעמארה ist mit «ses principaux habitants» übersetzt; richtiger wäre «le gros des habitants«, sowie D. selbst in 10, 27 (ib. Z. 6) מעטם עסכרהם mit «du gros de leur armée» übersetzt. — Ib. 90, 15, st. ואלצלא l. ואלצלאל. — Ib. S. 97, Z. 14 der Uebers. l. «Le mot חעו». — XX, 227, 4 v. u. st. גבורים l. גבורתם. Ib. 229.

die er an diese Edition gewendet hat, auch in dieser, über neuen bibelexegetischen Ergebnissen die Arbeiten früherer Zeiten nicht aus dem Auge lassenden Zeitschrift aufrichtiger Dank ausgesprochen.

Aus einem Briefe Th. Nöldeke's an den Herausgeber.

Gottheil schreibt mir in Bezug auf die Bemerkung in Ihrer Zeitschr. 12, 310: «The remark is made by Cappellus, Critica Sacra (Halle) p. 612, and by Johann Theophilus Plüschke, Lectiones Alexandrinae et Hebraicae 1837 p. 144.

Z. 18 der Uebers. st. Nabuchodnosor l. Sancherib. Ib. 231, 11 st. אלנרמאן l. אלנרמא. Ib. 235, 13 st. אן אלוחי l. ען אלוחי. — XXII, 101, 1 st. כאלנהטי l. כאלנבטי. Ib. 197, 10 st. כאן l. כאף. — XXIII, 49, 6 st. ומסכא l. ומסכנא. Ib. 219, 5 st. ואלאתי l, ואלאנתי. Ib. 220, 3 st. אעתיאר l. אעתואר.

Gen. 15, 12—16 und sein Verhältnis zu Ex. 12, 40.

Von **Ludwig Couard.**

1. Dafs der Abschnitt Gen. 15, 12—16 ein späterer Einschub ist, wird allgemein anerkannt (cf. Dillm., der denselben Gen.[6] 246 für das Werk eines mit P bekannten Redaktors hält; Wellh. Jahrbücher für deutsche Theol. XXI, 412; auch Kautzsch-Socin, die Genesis übersetzt[2] 1891, S. 28); dafs er aber auch in der uns überlieferten Gestalt nicht frei von vielfachen redaktionellen Aenderungen und Zusätzen ist, ist meines Wissens noch nicht genügend beachtet worden (Andeutungen darüber bei Kautzsch-Socin). Es dürfte daher nicht überflüssig sein, diesen Punkt einmal schärfer ins Auge zu fassen.

Ich setze bei V. 15 ein. Es ist klar, dafs dieser Vers nicht hierher gehört, da die Person und das Schicksal Abrahams absolut nichts mit der Enthüllung über die Zukunft Israels zu thun hat und erst V. 16 die Fortsetzung von V. 14 bildet. V. 15 hat sicherlich an einer anderen Stelle und in einem anderen Zusammenhang gestanden und kann erst von R hier eingeschoben sein. (Möglich ist, dafs V. 15 zwischen לאמר und לזרעך in V. 18 einzusetzen und zu lesen ist: (V. 15) ברית לאמר אתה תבוא וגו׳ ולזרעך נתתי את־הארץ הזאת וגו׳). Doch erhalten wir, wenn wir auch V. 15 ausscheiden, noch nicht den ursprünglichen Text. Die Ausdrücke רכש in V. 14b und בשיבה טובה in V. 15b finden sich nur bei P; da nun, wie Wellh. richtig erkannt hat, die Verse 13—16 (excl. V. 15) nur nach

V. 17. 18 Sinn haben und jedenfalls mit 17. 18 ursprünglich eng zusammengehört haben werden, so ist, da V. 17. 18 sicher J (geg. Dillm.) angehören, kein Grund vorhanden, diese Verse der oben erwähnten Ausdrücke wegen gänzlich P zuzuschreiben, zumal da das אנכי in V. 14a im Gegensatz zu dem אני des P für J spricht. Es werden nur die Worte ברכשׁ גדול in V. 14b und der den Uebergang von V. 11 zu V. 13 vermittelnde V. 12 auf Rechnung eines nachexilischen (s. u.) Redaktors zu schreiben sein. Dasselbe gilt, wie sich gleich zeigen wird, von dem ארבע מאות שׁנה in V. 13b. Die Arbeit, die R vorgenommen hat, hat also darin bestanden, dafs er 1) V. 13. 14. 16 vor 17. 18 gestellt 2) aus einem andern Abschnitt V. 15 eingeschoben 3) aus eigenem Antrieb das ארבע מאות שׁנה in 13b und das ברכשׁ גדול in 14b zugesetzt und 4) V. 17a erweitert und in dieser Gestalt vor V. 13 gesetzt hat. Es kann demnach der ursprüngliche, J zuzuschreibende Text nur gelautet haben: «Wissen sollst du, dafs fremd sein wird dein Same in einem Lande, das ihnen nicht gehört und ihnen (den Aegyptern) dienen und dieselben (die Aegypter) werden sie bedrücken; aber ich will richten das Volk, dem sie dienen müssen; darnach werden sie ausziehen und das vierte Geschlecht wird hierher zurückkehren.»

2. Ein zweite Frage ist die, wie sich die Zahlangabe in Gen. 15, 13b (400 Jahre) zu jener in Ex. 12, 40 (430 Jahre) verhält. Fufst erstere auf letzterer oder letztere auf ersterer? Denn dafs beide in irgend welchem Zusammenhang mit einander stehen, läfst sich wohl nicht verkennen. Auf die Lösung führt uns die bestimmte Zahl des P: 430 Jahre (Ex. 12, 40).

Fassen wir diese ins Auge, so drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf, ob sie vielleicht mit jenem chronologischen System, welches vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau und von diesem bis zum zweiten Tempelbau je 480 Jahre, d. h. 12 Generationen zu je 40 Jahren rechnet,

zusammenhängt. Diese Hypothese erscheint um so annehmbarer, als sich nirgends im AT eine Spur davon nachweisen läfst, dafs zwei verschiedene Berichte über dies Ereignis neben einander bestanden haben. Die Zahl 430 taucht, wenn wir von den 400 Jahren in Gen. 15, 13 b vorläufig absehen, ganz plötzlich in P auf; jedermann fragt: Woher kennt P die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten so genau? Folgende Andeutungen werden darüber Aufschlufs geben. Die Rechnung der 480 Jahre entstand in deuteronomistischer Zeit, als es sich herausstellte, dafs zwischen dem ersten und zweiten Tempelbau ungefähr 480 lagen. Infolgedessen fühlte man sich jetzt (ca. 500 a. Chr.) gedrungen, diese Chronologie auch auf die dem Tempelbau vorangehende Zeit auszudehnen. So entstanden die detaillierten Zahlangaben des Richterbuches, die es ermöglichten, die Zeit vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau gleichfalls auf 480 Jahre zu fixieren. Doch ist man jedenfalls noch weiter gegangen und hat diese Rechnung auch auf die Patriarchenzeit anzuwenden versucht. Indem man nun nach einem wichtigen Ereignis, das ungefähr 480 Jahre zurückliegen konnte, suchte, erschien es als das Geeignetste, den Moment zu wählen, wo der eigentliche Ahnherr des Volkes, der Vater der zwölf Stämme, nach seinem jahrelangen Weilen im fremden Lande endlich in seine Heimat Kanaan zurückkehrte und dort sefshaft wurde. Dafs dieser Punkt im massorethischen Texte nicht besonders hervorgehoben ist, darf nicht befremden; es bot sich eben P keine passende Gelegenheit dazu dar; auch mag er auf die Erwähnung gerade dieser Zahl nicht so viel Wert gelegt haben, weil sie schon lange (ca. 50 Jahre) allgemein angenommen war. Hatte man aber so den Zeitraum von Jakobs Rückkehr nach Kanaan bis zum Auszuge aus Aegypten auf 480 Jahre angesetzt, so war es nicht mehr schwer, die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten ziemlich genau zu bestimmen. Man rechnete von den 480 Jahren die Zeit, die Jakob bis

zu seiner Uebersiedelung nach Aegypten noch im Lande seiner Väter gewohnt hatte und die etwa 50 Jahre betragen haben mochte, ab und erhielt so die 430 Jahre. Dafs diese Rechnung erst von P vollzogen worden sei, braucht nicht angenommen zu werden und ist auch gar nicht einmal wahrscheinlich; sie wird schon ums Jahr 500 entstanden sein. Von da ab mögen dann beide Berichte, der von J (Gen. 15, 16), dafs die vierte Generation frei werden würde und der von P (Ex. 12, 40), dafs die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten 430 Jahre betragen habe, neben einander bestanden haben. Ist das aber richtig, dafs bis ca. 500 die Ueberlieferung von den 4 Generationen die allein existierende gewesen ist, so kann die genaue Zahlangabe ארבע מאות שנה in Gen. 15, 13b nur von einem nachexilischen Bearbeiter herstammen, der den Bericht über die 4 Generationen mit der zu seiner Zeit allgemein gangbaren Annahme der 430 Jahre zu vereinigen suchte und sich zu dem Zweck auf die Bedeutung, die Abraham gerade in der Zeit nach dem Exil als Stammvater des Volkes Israel beigemessen wurde, stützte. Dem grofsen Patriarchen wurde erst mit 100 Jahren der legitime Nachkomme geboren; ihm wurde die Offenbarung zu teil, dafs 3 Generationen in Aegypten dienstbar sein, die vierte frei werden solle — konnte dem Redaktor seine Kombinationsarbeit leichter gemacht werden? Lag es doch sehr nahe, diese 4 Generationen nach der zwischen den Generationen Abraham und Isaak liegenden Zeit zu berechnen. Den Grund dafür aber, dafs sich die so gefundene Zahl 400 mit der gegebenen 430 nicht völlig deckt, wird man mit Knobel und Dillmann darin zu finden haben, dafs «in die Weissagung die runde Zahl besser pafst».

Erklärung.

In meiner kürzlich erschienenen Schrift «die Zukunftserwartung des Jesaia» habe ich an einer Stelle einen Ausdruck gebraucht, welcher leicht mifsverstanden werden kann, und welchen, da er bereits gegen meine Absicht aufgefafst ist, öffentlich klarzustellen ich für meine Pflicht erachte. Es heifst nämlich S. 3 A. 1:

> Mehr oder weniger deutliche Ansätze zu der gegebenen Beurteilung finden sich bei . . . . .

Diese Worte sind *nicht* in dem Sinne gemeint, als ob meine im Texte gegebene Anschauung von dem Wesen der prophetischen Literatur dem Citierten gegenüber wesentlich neu sei und sich etwa dazu verhalte, wie eine gründliche Durchführung zu einzelnen Ansätzen. Ich bin mir wohl bewufst, dafs meine Darlegung, obwohl mir unmittelbar aus der prophetischen Literatur selbst erwachsen, nicht hinausgeht über die Gesichtspunkte, welche vor allem B. Stade für jenes Schrifttum gegeben hat. Jene Worte sind vielmehr eingegeben von dem Gedanken, dafs alles, was bisher von den citierten Forschern (von einigen deutlicher, von andern mehr im Vorübergehen) zum Charakter der prophetischen Schriften gesagt ist, *noch der ersten Periode der Entwicklung dieser ganzen Frage angehört* und insofern als «Ansätze» zu der auch in meiner Schrift vertretenen und in einem Ueberblick zu Anfang kurz skizzierten Beurteilung zu bezeichnen sei, während hingegen eine definitive Erledigung der Probleme, sichere Scheidung des Einzelnen, Zuweisung der Bestandteile an ihre Zeitalter u. a. m., noch eine Sache der Zukunft und langwieriger Arbeit sei. Dies zur Abwehr von Mifsverständnissen, als wollte ich den bestehenden Stand der Forschung verdunkeln zu Ungunsten von Gelehrten, deren Verdienste mir eben so wohl bekannt sind, wie sie den Lesern meiner Schrift bekannt sein werden.

Göttingen, den 10. Mai 1893.

Lic. **H. Hackmann.**

Bibliographie.

Aiken, C. A., The Bible and criticism s. Presbyterian and Reformed Review, 1892, Oct. S. 687—708.

Briggs, C. A., The case against Professor Briggs. New-York 1893.

Derselbe, The defence of Professor Briggs before the Presbytery of New-York, Dec. 13, 14, 15 u. 19, 1892. New-York 1893. 20 u. 195 S. 8°.

Curtis, E. L., The higher criticism and its application to the Bible s. Andover Review, 1893, Mar.-Apr., S. 137—154.

Evans, L. J., and Smith, H. P., Biblical scholarship and inspiration; two papers. 3d edition, with preface, etc. Cincinnati 1892. 7 u. 139 S. 8°.

Pfannstiehl, A. A., Modern Biblical criticism s. Reformed Quart. Review, 1892, Oct., S. 461—472.

† Smythe, J. P., How God inspired the Bible; thoughts of the present disquiet. New-York 1892. 217 S. 12°.

† Cheyne, T. K., Aids to the devout study of criticism. New-York 1892.

Smith, H. P., Inspiration and inerrancy; a history and a defence; containing the original papers on Biblical Scholarship and Inspiration, etc. Cincinnati 1893. 374 S. 8°.

Ruprecht, Ed., Die Anschauung der kritischen Schule Wellhausens vom Pentateuch. Erlangen und Leipzig 1893. 77 S.[1])

Zahn, Ad., Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik. Gütersloh 1893. IV, 180 S.[2])

† Beecher, H. W., Bible Studies; readings in the early books of the Old Testament with familiar comment, given in 1878—79. From stenographic notes. New-York 1893. 438 S. 12°.

Gates, O. H., The development of Old Testament work in Theological Seminaries s. Bibl. Sacra, 1893, Jan., S. 119—130.

---

[1]) Declamationen eines von keinerlei Kenntniſs der Dinge bedrückten Unzufriedenen, der kein stummer Hund sein mag und daher nach bekanntem Recept in einem weiter ausgeführten Conferenzvortrage die aus dem Reiche der Finsterniſs geborene falsche Wissenschaft mausetodt schlägt. Auch bei Dr. Kübel findet er Bedenkliches, Dr. Hommel hat ihn betrübt, Dr. Klostermann könnte sich ruhig in der Richtung von Keil bewegen und Dr. Strack wird hoffentlich die Quellenscheidungsconjectur noch einmal aufgeben. Hoffentlich nimmt man es sich zu Herzen.

[2]) Zahn's Schrift verdächtigt nach der taktvollen Methode und mit dem feinen Verständniſs eines Ahlwardt die Mehrzahl der Lehrer des Alten Testamentes auf deutschen Hochschulen. Ausschnüffeleien, wie sie dabei zum Besten gegeben werden, haben bisher nicht für anständig gegolten. Die unfreiwillige Komik vieler Ausführungen wäre überwältigend, wenn dieser Eindruck gegenüber der Erwägung Stand hielte, daſs eine solche Leistung pathologisch erklärt sein will und ein Symptom des geistigen Verfalles und der Verrohung der literarischen Sitten darstellt, die als nothwendige Folge der Aufhetzung der urtheilsunfähigen Massen gegen die theologische Betrachtung der Dinge eintreten muſsten. B. St.

König, Ed., Einleitung in das Alte Testament mit Einschlufs der Apokryphen u. Pseudepigraphen des Alten Testamentes. Bonn 1893. XII. 580 S. 8°.

Derselbe, der Sprachbeweis in der Literarkritik, insb. d. A. T., s. Theol. Stud. u. Krit. 1893, S. 445 ff.

† Kuenen, A., Historisch-critisch onderzoek naer het ontstaan en de Verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, uitgegeven door J. C. Matthes. 2de uitgave. 3de deel. De poëtische boeken des Ouden Verbonds. 1. stuk. De poëzie en de gnomische geschriften. Leiden 1893. XII. 209 S. 8°.

† Macpherson, J., The universal Bible dictionary. London 1892. 350 S. 8°.

† Scholz, A., Zeit u. Ort der Entstehung der Bücher des A. T. Würzburg 1892. 15 S. 4°.

Briggs, C. A., The higher criticism of the Hexateuch. New-York 1893. IX, 259 S. 8°.

† Addis, W. E., The Documents of the Hexateuch translated and arranged in chronological order, with introduction and notes. Part I. The oldest book of Hebrew history. New-York 1892. 8°.

† Adams, M. W., Creation of the Bible. Boston 1892. V, 313 S.

† Bolland, G. J. P. J., De Pentateuch naer zijne wording onderzocht. Batavia 1892. 291 S. 8°.

Bacon, B. W., JE in the middle books of the Pentateuch. III. Analysis of Exodus 12, 37—17, 16 s. Journal of Bibl. Literature. XI, (1892) S. 177—200.

Lambert, M., Notes exégétiques 1. Gen. 27, 33. 2. Eccl. 2, 8 s. R. É. J. t. XXV (Oct.-Dec. 1892) S. 246 ff.

Potwin, T. S., The divine names in the Book of Genesis in the light of recent discoveries. s. Bibl. Sacra, 1893, Apr., S. 348—357.

† Ryle, H. E., The early narratives of Genesis, a brief introduction to the study of Genesis I.—XI. New-York 1892. XI, 138 S. 12°.

† Weidner, R. F., Studies in the Book. Old Testament, 1 series. Genesis; prepared for the use of the students of the Bible Institute, Chicago. New-York u. Chicago 1892. 140 S. 12°.

† Exell, J. S., Homiletical Commentary on the Book of Exodus. New-York 1892.

Baentsch, Br., Das Heiligkeits-Gesetz Lev. XVII.—XXVI. Erfurt 1893. IV, 153 S. 8°.

† Kalkoff, G., Zur Quellenkritik des Richterbuches. Aschersleben 1893. 37 S. 4°. (Progr.)

Budde, K., The folk-song of Israel in the mouth of the prophets s. The New World, 1893, Mar., S. 28—51.

Schulte, A., die kopt. Uebersetzung der vier grofsen Propheten untersucht. Münster i. W. 1892. 91 S. 8°.

Hackmann, H., Die Zukunftserwartung des Jesaia. Göttingen 1893. IV, 174 S. 8°.

Ley, J., histor. Erklärung des 2. Theiles des Jesaia (40—66) nach den Ergebnissen aus den Babylonischen Keilinschriften nebst einer Abhandlung über die Bedeutung des «Knecht Gottes». Marburg 1893. XII, 160 S. 8°.

† Blake, B., How to read the Prophets. Part III. Jeremiah. Edinburgh 1892. 282 S. 8⁰.
Sammlung hebräisch-deutscher Bibeltexte mit kritischen Anmerkungen, herausgegeben v. Prof. Dr. Klostermann. Heft 1. Deuterojesaia. München 1893. VII, 128 S. 8⁰.
Haymann, Henry, The evidence of the Psalter to a levitical system. s. Bibliotheca Sacra, 1893, Apr., S. 238—260.
† Maclaren, A., The Psalms. Vol. I (Ps. 1—38). London 1893. 394 S. 8⁰. Auch: New-York 1893. V, 385 S. [Expositor's Bible.]
Siegfried, C., The Book of Job critical ed. of the Hebr. text with notes. English translation of the Notes by R. P. Brünnow. Leipzig u. Baltimore 1893. VI, 70 S. Lex 8⁰. (= The Sacred Books of the Old Testament, ed by Paul Haupt. Part 17.)
† Royer, A., Die Eschatologie des Buches Hiob. Würzburg 1892. 101 S. 8⁰. (Diss.)
Martinau, R., The Song of Songs s. American Journal of Philology, XIII, 307—328 (Oct. 1892).
† The Pulpit Commentary, ed. by H. D. M. Spence and by J. S. Exell. — Ecclesiastes. Exposition by W. J. Deane etc. — Song of Solomon. Expos. by R. A. Redford etc. London 1893. XXXVIII, 321, IV S. XXIV, 209, III S. 8⁰.
† Ryle, H. E., The Books of Ezra and Nehemiah with introduction, notes and maps. London 1893. 400 S. 8⁰. Auch: New-York 1893. LXXII, 330 S. 16⁰. (Cambridge Bible for Schools.)
Sayce, A. H., Introduction to the books of Ezra, Nehemiah and Esther. 3 edit. New-York u. Chicago 1893. 144 S. 12⁰.
† Mitchell, H. G., Amos; an essay in exegesis. Boston 1893. 12mo.
Kosters, W. H., De samenstelling van het boek Micha s. Theol. Tijdschr. 1893, S. 249 ff.
Terry, M. S., «The desire of all nations» (Hag. 2, 7) s. Methodist Review, 1893, Mar.-Apr., S. 268—272.
† Le livre d'Hénoch, fragments Grecs découverts à Akhmîn (Haute-Égypte) publiés avec les variantes du texte éthiopien traduits et annotés par A. Lods. Paris 1892. LXVII, 199 S. 8⁰.
Dillmann, A., Ueber den neugefundenen griechischen Text des Henoch Buches s. S. B. A. B. 1892. LI. LII, S. 1039 ff. LIII, S. 1079 ff.

Batten, L. W., The use of מִשְׁפָּט s. Journal of Biblical Literature. XI. (1893) S. 206—210.
Herner, Sven, Syntax der Zahlwörter im Alten Testament. Lund 1893. 150 S. 8⁰. (Diss.)
† Nathan, S. P., Die Tonzeichen in der Bibel. Hamburg 1893. 42 S. 4⁰. (Pr.)
Stein, Ad., Der Stamm des Hitpael im Hebräischen. Erster Teil. Leipzig 1893. IV, 26 S. 4⁰. (Progr. 1893 Nr. 656.)

Benn, A. W., The alleged socialism of the prophets s. The New World, 1893, Mar., S. 60—88.

† Copleston, R. S., Buddhism, primitive and present, in Magadha and in Ceylon. New-York 1892. XV, 502 S. 8⁰.

Dosker, H. E., Urim and Thummim s. Presbyterian and Reformed Review, 1892, Oct., S. 717—730.

Fehr, E., Studia in Oracula Sibyllina. Comm. ac. Upsala 1893. 119 S. 8⁰.

Kent, C. F., The social philosophy of the royal prophet Isaiah s. The Biblical World, 1893, Apr., S. 248—262.

† Kirkpatrick, A. F., The doctrine of the prophets. London 1892. 540 S. 8⁰.

† Matheson, G., The distinctive messages of the old religions. New-York 1893. VI, 342 S. 12⁰.

† Merminod, W., Essai sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament. Genève 1892. 44 S. 8⁰. (Diss.)

† Montefiore, C. G., The origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Hebrews. New-York 1893. (Hibbert Lectures for 1892.)

Nikel, Joh., Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit. Paderborn 1893. 61 S. 8⁰.

† Poertner, B., Die Autorität der deuterocanonischen Bücher des Alten Testamentes, nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen u. hellenistischen Judenthums. Münster 1892. 67 S. 8⁰. (Diss.)

Schodde, G. H., The development of New Testament Judaism s. Bibliotheca Sacra, 1893, Apr., S. 193—219.

† Schultz, H., Old Testament theology, the religion of revelation in its pre-christian stage of development. Translated from the 4th German ed. by J. A. Paterson. 2 vls. Edinburgh 1892. 920 S. 8⁰.

Smend, R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg i. Br. u. Leipzig 1893. XIX, 550 S. 8⁰.

† Smith, W. Robertson, The Old Testament in the Jewish church, a course of lectures on Biblical criticism, with notes. 2nd edit., revised and enlarged. New-York 1892. 8⁰.

Stade, B., Ueber die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testamentes s. Zeitschrift f. Theol. u. Kirche 1893, 1, S. 31 ff.

---

† Niese, B., Josephi epitomae adhuc ineditae pars sexta. Marburg 1893. 57 S. 4⁰. (Progr.)

Beecher, W. J., The date of the downfall of Samaria s. Journal of Biblical Literature, XI. (1892) S. 211—213.

† Cassel, D., Sebulon und Isachar s. Festschr. z. 10. Stiftungsfest d. akad. Vereins f. jüd. Gesch. u. Litt. 1893, S. 5 ff.

† Hamburger, L., Die Silber-Münzprägungen während des letzten Aufstandes der Israeliten gegen Rom, nach einem i. d. Nähe v. Chebron gemachten Münzfunde classificiert s. Zeitschr. f. Numismatik 1892 (XVIII), S. 241 ff.

† Maurice, F. D., Patriarchs and lawgivers of the Old Testament. New ed. London 1892. 380 S. 8⁰.

Horner, Jos., Hezekiah, Sargon and Sennacherib. A chronological study s. Meth. Rev., 1893, Jan.-Feb., S. 74—89.

Müller, W. M., Asien u. Europa nach altägyptischen Denkmälern. Leipzig 1893. M. Abbild. u. 1 Karte XI. 403. 8⁰.

Neteler, B., Stellung der a. t. Zeitrechnung in der altoriental. Geschichte. 2. Untersuchung d. Zeiträume v. Salomo bis Noe. Münster i. W. 1893. 23 S. 8⁰.

Pick, B., Jewish propaganda in the time of Christ. s. Lutheran Quart. Review, 1893, Apr., S. 149—172.

† Redford, R. A., Four centuries of silence; or from Malachi to Christ. Cincinnati 1893. 258 S. 12⁰.

Toy, C. H., Israel in Egypt. s. The New World, 1893, Mar., S. 121—141.

Pal. Explor. Fund. Quart Stat. — January 1893. — Notes and News. Bliss, F. J., Report of the Excavations at Tell-el-Hesy during the Spring Season of 1892. — Schick, C. H., The Railway from Jaffa to Jerusalem. — 2. On the Site of Calvary. — Sayce, A. H., The Cuneiform and other Inscriptions found at Lachish and elsewhere in the South of Palestine. — On an Inscribed Bead from Palestine. — The Site of Kirjath.-Sepher. — Post, G. E., Narrative of a Second Journey to Palmyra (cont.). — Glaisher, J., On the Strength or Pressure of the Wind at Sarona in the Years 1880 to 1889. — Fox, Ch., The Latitude of Mount Horeb. — Notes and Queries. — Hanauer, J. E., Mud Showers in Palestine. — Birch, W. F., Ancient Jerusalem. — Brownlow, Identification of Saints in the Maronite Calendar. — Conder, C. R.. Notes on the «Quart. Stat.» — Hutchinson, R. F., The Tomb of Our Lord. — Correspondence from the «Times» on the Site of the Holy Sepulchre.

April 1893. — Notes and News. — Balance Sheet for 1892. — Bliss, F. J., Report of the Excavations at Tell el Hesy during the Autumn of 1892. — Schick, C., Reflections on the Site of Calvary. — 2. The Tombs of the Prophets. — 3. Things which were excepted to be found in Making the Railway. — 4. Newly Discovered Rock Cut Passages. — 5. The Seb'a Rujûm. — 6. Old Remains at the Sanatorium. — 7. Khurbet Ras el-Alweh and Burj el-Tut. — Answers to Queries. — Lees, F. Robinson, Antiquities from Caesarea. — Murray, A. S., Note on Greek Inscription from near Gethsemane. — Hanauer, J. E., St. Martin's Church and other Mediaeval Remains. — Glaisher, J., On the Pressure of the Wind in Strong Winds and Gales at Sarona (concluded). — Post, G. E., Narrative of a Second Journey to Palmyra (concluded). — West, Robert H., Summary of Barometrical Observations with Annotations in the Lebanons and on the route to Palmyra. — Wilson, Ch., 1. Ancient Jerusalem: Acra North, not South of the Temple. — 2. The Garden Tomb. — Conder, C. R., 1. Sinai and Syria before Abraham. — 2. Dometilla. — 3. Notes on the «Quarterly Statement».

† Balling, C., Jerusalems Tempel. Kjobenhavn 1892. 18 S. 8⁰.

† Conder, C. R., Heth and Moab; explorations in Syria in 1881—1882. 3. edit., revised. New-York 1893. VIII, 393 S. 12⁰.

† Evetts, B. T. A., New light on the Bible and the Holy Land. London 1892. XXIV, 469 S. 8°.
† Kraufs, S., Die römischen Besatzungen in Palästina I s. Mag. f. d. Wiss. d. Jud. 1892, S. 227 ff.
Merrill, S., Discoveries in Jerusalem s. Presbyterian and Reformed Rev., 1892, Oct., S. 630—650.
† Nicol, T., Recent explorations in Bible lands. Edinburgh 1892. 76 S. 8°.
Schlatter, A., Zur Topographie u. Geschichte Palästina's. Cöln u. Stuttgart 1893. VIII, 432 S. 8°.
Schodde, G. H., Recent research in Bible lands s. Lutheran Quarterly Review, 1893, Jan., S. 1—8.
† Palestine Exploration Fund. The city and the land, a course of seven lectures on the work of the society, delivered in Hanover Square (London) in May and June 1892. New-York 1892. 238 S. 8°.
† Talmage, T. De W., From the pyramids to the Acropolis. Sacred places seen through Biblical spectacles. Philadelphia 1892. XVIII, 288 S. 16°.

Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete. — VII Bd. 3. u. 4. Heft. December 1892. — Jensen, P., Wirkung des Aleph im Babylonisch-Assyrischen. — Epping, Jos., u. Strafsmaier, J. N., Babylonische Mondbeobachtungen aus den Jahren 38 u. 79 der Seleuciden-Aera. — Belck, W. u. Lehmann, C. F., Inuspuas, Sohn des Menuas. — Tallqvist, K. L., Studien zu den Babylonischen Texten, Heft VI B. — Goldziher, Ign., Hyperbolische Typen im Arabischen. 1. Grofse Menge. 2. Das Geringfügige. 3. Grofse Entfernung. — Hilprecht, H. V., Die Votiv-Inschrift eines nicht erkannten Kassitenkönigs. — Dyroff, K., Wer ist Chadir? — Sprechsaal: Lehmann, C. F., Noch einmal Kassû: Κίσσιοι nicht Κοσσαῖοι. — Oppert, J., Sin-sar-iskun, roi d'Assyrie. — Hilprecht, H. V., König Îni-Sin von Ur. — Boissier, A., Notes sur les lettres de Tell el-Amarna. — Aus einem Briefe v. R. E. Brünnow. — Nöldeke, Th., Aram. Inschrift aus Cilicien. — Aus Briefen v. H. Zimmern, C. F. Lehmann, P. Jensen. — Recensionen.
The Babylonian and Oriental Record. Vol. VI, Nr. 5. Lacouperie, T. de, Origin of the Early Chinese Civilisation etc. — de la Grasserie, R., Rhythmics of the Arabian and Mussulman Nations (cont.). — Drouin, Edm., A Symbol on Turko-Chinese Coins. — Notes and News.
Nr. 6. — Lacouperie, T. de, Origin of Early Chinese Civilisation from Babylonia etc. — de la Grasserie, R., Rhythmics of the Arabian and Mussulman Nations (cont.). — Reinach, S., Celtic Tin. — Boscawen, W. St. Chad, The Horses of Namar. — Harlez, C. de, The Tai-Yi of Taoszeism. — Notes and News.
Nr. 7. — Harlez, C. de, The Tai-Yi of Taoszeism (cont.). — Mengedoht, H. W., Egyptian Papyrus of Mut-em-ua. — Glover, A. K., The Tablets Inscriptions of the Chinese Jews discovered at Kai-Fung-Fu in 1850. — Hommel, Fr., Sumerological Notes III. — Lacouperie, T. de, Origin of the Early Chinese Civilisation

and its Western Sources (cont.). — L., T. de, Centaurs and Hippocentaurs of Western and Eastern Asia. — Notes and News. (Cuneiform Inscriptions near the Pamir.)

Nr. 8. — Hommel, Fr., Babylonian Astronomy I, the Planets. — Lacouperie, T. de, Origin of the Early Chinese Civilisation etc. — Imbert, J., the Lycian Tebursellis. — Adams, W. Marsham, On an Antique Gem. from Mycenae. — Notes and News.

Nr. 9. — Lacouperie, T. de, A cross Ancient Asia: Notes and Researches. — Bonavia, E., On the Antiquity of the Citron-Tree in Egypt. — Glover, A. K., Tablet Inscriptions of the Jews of China. — Harlez, C. de, The Familiar Sayings of Kong-fu-tze.

† Amiaud, A., Le Cylindre B de Goudéa. Essai de transcription en charactères assyriens s. Rev. d'Ass. et d'Archéol. or. II, 4, S. 124 ff.

Arnolt, W. Muss, The Names of the Assyro-Babylonian months and their regents. II. s. Journal of Biblical Literature. XI (1892), s. 160—176.

Derselbe, The Works of J. Oppert s. Beitr. z. Ass. II., S. 532 ff.

† Berger, L., Sculpture rupestre de Cheikh-Khân s. Rev. d'Assyr. et d'Archéol or. II, 4, S. 115 ff.

† Bezold, C., Oriental Diplomacy, being the transliterated text of the Cuneiform Despatches between the Kings of Egypt and Western Asia in the XVth century before Christ, discovered at Tell el-Amarna, and new preserved in the British Museum. With full Vocabulary etc. London 1893. XLIV, 124 S. 8°.

† Conder, C. R., The Tell Amarna tablets translated by C. R. C. New-York 1893. X, 208 S. 12°.

† Delattre, A. J., Les Juifs dans les inscriptions le Tell el-Amarna s. Journ. As. 8me sér. t. 20, S. 286 ff.

† Derselbe, Une flotte de Sennachérib sur le golf persique. Paris 1892. 21 S. 8°.

† Derselbe, Lettres de Tell el-Amarna (5. sér.) s. Proc. Bibl. Arch. 1892, S. 16 ff.

† Harper, E. T., Die babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa u. Dibbarra s. Beitr. z. Ass. II., S. 390 ff.

† Jäger, M., Assyrische Räthsel u. Sprichwörter s. Beitr. z. Assyr. V, S. 274 ff.

† Kundtzon, J. A., Textkritische Bemerkungen zu Lay. 17. 18 s. Beitr. z. Assyr. II, S. 306 ff.

† Ledrain, E., Quelques inscriptions sémitiques du Louvre s. Revue d'Assyr. et d'Archéol. or. V, 4 S. 143 ff.

† Meifsner, B., Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht. Leipzig 1893. VIII, 160. VIII, 58 S. 4° (Assyr. Bibl. XI).

† Oppert, J., Le Persée chaldéen, s. Rev. d'Ass. et d'Arch. or. II, 4, S. 121 ff.

Derselbe, Un patriote babylonien, Ebenda S. 150 ff.

Derselbe, L'affaire du Juif Barachiel, Ebenda S. 153 f.

† Peiser, F. C., Nachtrag zu Peiser, die Hetitischen Inschriften. Berlin 1892. 6 S. 4°.

† Peters, J. P., A brief statement concerning the Babylonian Ex-

pedition sent out under the auspices of the University of Pennsylvania s. Proc. Am. Or. Soc. April 1892. CXLVI ff.

† Rost. P., Die Keilschrifttexte Tiglat-Pileser's III. nach den Papierabklatschen u. Originalen des Brit. Museums neu herausgegeben. Leipzig 1893. 2 Bde. XL, 145 S. 8⁰ u. II, 24 S. fol.

† Sarzec, E. de, Deux tablettes archaïques de Tello s. Revue d'Assyr. et d'Arch. or. II, 4, S. 141 ff.

† Schwab, M., Deux vases judéo-babyloniens Ebenda S. 136 ff.

† Scheil, Fr. V., Tablettes d'el-Amarna de la Collection Rostovicz s. Mémoires publ. par les membres de la Mission archéol. franç. au Caire. t. VIe (1892), S. 297 ff.

† Teloni, B., Questioni intorno alla leggenda di Semiramide s. Giorn. della Soc. As. Ital. VI, 187 ff.

† Derselbe, Intorno alle pretese «biblioteche» dell' Assiria e della Babilonia. Ebenda, S. 308 ff.

† Winckler, H., Geschichte Babyloniens u. Assyriens (Völker u. Staaten des alten Orients I) Leipzig 1892. XII, 354 S. 8⁰.

† Zimmern, H., Zusatzbemerkungen zur Legende von Adapa s. Beitr. z. Assyr. II, 437 f.

---

† Hommel, Fr., Ueber den Grad der Verwandtschaft des Altägyptischen mit dem Semitischen s. Beitr. z. Assyr. II, S. 342 ff.

† Derselbe, Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur nachgewiesen. München 1892. VII, 68 S. 8⁰.

† Mariette, A., Outlines of ancient Egyptian history; transl. and ed., with notes, by Mary Broderick, with an introductory note by W. C. Winslow. New-York 1892. XXXI, 155 S. 12⁰.

---

† Hochfeld, S., Beiträge zur syrischen Fabelliteratur. Halle 1893. 50 S. 8⁰. (Diss.)

† Hallier, L., Untersuchungen üb. d. Quellen, d. Abfassungszeit u. d. dogmatische Stellung des Verf. der Edessenischen Chronik. Strafsburg 1892. 83 S. 8⁰ (Diss.).

† Samuel, S., Das Gedicht Teḳḳaf l'Arēstotalîs als Beitrag zur syrischen Originallexikographie u. -Grammaiik zum 1. Male aus Hdss. der Berliner Königl. Bibliothek ediert, übersetzt u. commentiert. (1. Theil.) Halle 1893. (Diss.) 47 S. 8⁰.

---

† Brockelmann, C., ʿAbderraḥmân Abulfaraǵ ibn al-Ǵauzî's Talkîḥ fuhûm ahl-ilâtâr fî muḫtaṣar assijar walaḫbâr. Breslau 1892. 54 S. 8⁰.

† Dyroff, K., Zur Geschichte der Ueberlieferung des Zuhairdiwans. Mit einem Anhang. Revidirte Gedichte des Zuhair. München 1892. 40 S. 8⁰ (Diss.).

Macdonald, D. B., The Gospels in Arabic s. Hartford Seminary Record. 1893, Apr., S. 163—176.

W. Keller'sche Druckerei (R. Petermann u. L. Preisag) Giessen.

Ein Bruchstück aus J'hûdah Ḥajjûǵ's arabischem Werke über die hebräischen Zeitwörter mit schwachen Stammlauten,

zum ersten Male im Urtexte herausgegeben, übersetzt und erläutert

von

Dr. **Moritz Peritz** in Liegnitz.

Rabbi J'hûdah ben David Ḥajjûǵ (Abû Zacarijjâ Jaḥjâ ben Dâud) aus Fez (gegen Ende des X. und Anfang des XI. Jahrhunderts), von Abhraham ibn ʿEsrâ mit Recht der «erste Grammatiker», das «Haupt der Grammatiker» genannt, hat das grofse Verdienst, eine nach bestimmten, feststehenden Regeln entwickelte Formenlehre der hebräischen Sprache begründet zu haben. Ein eifriges Studium der in seiner Zeit schon zur höchsten Vollkommenheit gelangten arabischen Sprachwissenschaft, verbunden mit einer genauen Kenntnis der Heiligen Schrift, liefs ihn die Wahrnehmung machen, dafs nicht nur sehr viele Wurzeln der hebräischen Sprache arabischen gleich oder ähnlich waren — was ja allbekannt —: sondern dafs auch viele Wortbildungen und gerade solche, deren überlieferte und allgemein angenommene Erklärungen seinem grammatisch geschulten, klar denkenden Geiste nicht genügten und oft seinen Widerspruch herausforderten, Formen waren, welche nach feststehenden Regeln gebildeten arabischen Wörtern entsprachen. War das einmal erkannt, was lag da näher, als die für das Arabische geltenden allgemeinen grammati-

schen Grundsätze auch auf die heilige Sprache anzuwenden? [1]) J'hûdah Ḥajjûǵ machte den Versuch und kam zu einem überraschend günstigen Ergebnis; er erkannte, daſs das Hebräische genau so wie das Arabische sogenannte schwache Buchstaben habe, daſs diese und auch andere Buchstaben unter gewissen Bedingungen nach bestimmten Regeln sich verwandeln, einander vertreten, in andere übergehn und von ihnen verschlungen werden können: daſs es einen Unterschied in der Behandlung der Buchstaben macht, je nachdem sie einen Vocal haben oder vocallos sind [2]). So kam er auch dazu die Regel aufzu-

---

[1]) Wie Ḥajjûǵ zu seinen von den früheren Sprachforschern abweichenden Ergebnissen gekommen, sagt er selbst, soviel uns bekannt, nirgends; aber aus den Bemerkungen seines Nachfolgers Abulwalîd geht hervor, daſs dies der Weg gewesen, welchen Ḥajjûǵ eingeschlagen. In der Einleitung zu seiner Grammatik sagt nämlich Abulwalîd (vergl. Munk: Notice sur Abou'l-walîd Merwan ibn Djanaḥ Paris 1851, S. 142 Z. 6 v. u.) ان هو اكثر اللغات بعد السريانى شبهًا بلساننا واما اعتلاله وتصريفه ومجازاته واستعمالاته فهو فى جميع ذلك اقرب الى لساننا من غيره من الالسن يعلم ذلك من العبرانيين الراسخون فى علم لسان العرب النافذون فيه «Denn es (das Arabische) ist die Sprache, welche nächst dem Syrischen mit der unsrigen (hebräischen) am meisten Aehnlichkeit hat. Hinsichtlich der schwachlautigen Wörter derselben aber und ihrer Conjugation, sowie der nur (ausnahmsweise) zugelassenen und regelmäſsig üblichen Formen, in alledem ist das Arabische unserer Sprache näher verwandt als alle übrigen. Das wissen von dem Hebraisten alle, die auch in der arabischen Sprachwissenschaft bewandert, in sie eingedrungen sind.»

[2]) Vergl. das Citat aus Mosheh ibn ʿEsrâ's Schrift كتاب المحاضرة والمذاكرة angeführt bei Munk a. a. O. S. 65 Z. 13 ff., welches lautet:

حتى كشف الله اليهم من سرّ اللغة العبرانية ونحوها واللين والانقلاب والحركة والسكون والبدل والادغام وغير ذلك من الوجوه النحوية مما قام عليه برهان الحق وعضده سلطان الصدق على يدى ابى زكريا يحيى بن داود الفاسى المنبوز بحيوج وشيعته رحمهم

stellen, dafs jedes Zeitwort im Hebräischen mindestens drei Wurzelbuchstaben haben müsse [1]), und nun fand alles, was bisher willkürlich und regellos erschienen war, eine befriedigende, einleuchtende Erklärung. Das Vorgehn J'hûdah Ḥajjûǵs war aber nicht so einfach und leicht ausführbar, wie es wohl nach dem, was wir eben gesagt, den Anschein haben könnte; es war nämlich nicht wenig Scharfsinn erforderlich, um alle jene grammatischen Regeln des Arabischen der Eigenart der heiligen Sprache anzupassen, welche, bei aller Aehnlichkeit mit ersterem, doch die jeder Sprache eigentümlichen Sonderheiten in nicht unbeträchtlichem Mafse aufzuweisen hat [2]), und daher einer nur mechanischen Anwendung jener sprachlichen Gesetze nicht geringe Schwierigkeiten bereiten mufste. In dem letzteren Umstande findet auch die sonst recht befremdlich erscheinende Thatsache ihre Erklärung, dafs kein Einziger unter den vor Ḥajjûǵ lebenden, arabisch schreibenden jüdischen Bibel-Erklärern und Grammatikern, die doch alle die nahe Ver-

---

الله ما قبلته العقول بسرعة وفهمت منه ما جهلت قبل «Da offenbarte ihnen Gott das Geheimnis der hebräischen Sprache und ihrer Grammatik, so (die Lehre von) den schwachen Buchstaben, von der Verwandlung, der Vocalisierung, der Vocallosigkeit, der Vertauschung und dem In-einander-aufgehen (der Buchstaben) und andere grammatische Gegenstände, für die der Beweis der Richtigkeit erbracht wurde und die Macht der Wahrheit eintrat durch Vermittelung des Abû Zacarijâ Jaḥjâ ben Dâud aus Fez, mit dem Beinamen Ḥajjûǵ, und seines Anhanges, möge Gott sich ihrer annehmen! so dafs der Verstand alles leicht erfafste und einsah, was ihm vorher unklar gewesen.»

[1]) Der betreffende Satz, angeführt bei J. und H. Derenbourg: Opuscules et traités d'Aboul-walîd Merwân ibn Djanah de Cordoue, Paris 1880 S. 307, Z. 9, lautet im Original: انه لا يكون فعل من الافعال على اقلّ من ثلاثة احرف. — Vergl. auch die hebräischen Uebersetzungen von Ḥajjûǵ's Werken ed. Nutt S. 12, Z. 22 und ed. Dukes S. 14, Z. 13.

[2]) Siehe darüber J. und H. Derenbourg a. a. O. S. LXXVIII ff.

wandtschaft der beiden Sprachen erkennen mufsten, und die doch auch gröfstenteils die berühmtesten Werke über arabische Grammatik studiert hatten[1]), trotz aller angestellten Versuche, einen nur einigermafsen erkennbaren Erfolg aufzuweisen hatte. Wir haben mit Recht eine sehr hohe Meinung von den sprachwissenschaftlichen Werken eines Saʿadjah, eines J'hûdah ibn Qoreisch, eines Jepheth ben ʿAli u. a., und wir schlagen nicht gering an die Verdienste, welche diese Männer sich um die Entwickelung der hebräischen Grammatik erworben haben: aber das müssen wir doch zugestehn, dafs sie das Richtige oft nur mit einem gewissen feinen Tactgefühle geahnt und herausgefunden, ohne dafs sie so eigentlich sich darüber Rechenschaft zu geben, es folgerichtig zu begründen vermochten; es blieb eben immer noch der eine oder andere Punkt unaufgeklärt, und zur Aufstellung feststehender allgemein giltiger grammatischer Regeln kam es daher fast nie. Erst J'hûdah Ḥajjûǵ war das gelungen. Er erbrachte für alles die Beweise und liefs nichts dunkel, so dafs der Geist es leicht erfafste und so einsah, was früher ihm unverständlich gewesen[2]). Das

---

[1]) Das geht aus einer Bemerkung des Jepheth ben ʿAlî hervor, die derselbe in seinem Commentar zu Klagelieder I, 8 macht, und die von Munk (a. a. O. Seite 39, Anm. 1) angeführt wird; sie lautet:
كل يوم كم עֲוֹנוֹת نرتكب وكم معاصى تجرى لنا ونحن مختلطون
بالגוים ومتمثّلون بافعالهم وقصدنا نتعلّم لغتهم بالنحو وننفق
الدراهم حتى نتعلّمها ونترك علم לשון הקדש والبحث عن מצות י״י
«Wie viele Sünden begehen wir jeden Tag! und wie vieler Uebertretungen machen wir uns schuldig, dafs wir uns unter die Völker mischen und uns ihre Thaten zum Muster nehmen! Wir bemühen uns ihre Sprache mit der Grammatik kennen zu lernen, und wir verwenden Geld, um sie zu lernen, und vernachlässigen die Kenntnis der heiligen Sprache und das Erforschen der Gebote Gottes!»

[2]) Vergleiche die Stelle aus der Einleitung zum talmudischen Wörterbuche (المرشد الكافى) von Tanḥûm aus Jerusalem bei Munk a. a. O. Seite 68 Anm. 1. وهكذا كانت اللغويّون المتقدّمون

grofse Verdienst des Ḥajjûǵ bestand darin, dafs er die Sprachregeln des Arabischen auf das Hebräische in einer der Eigenart dieser Sprache angemessenen Weise anzuwenden verstand. Das war wie eine göttliche Erleuchtung über ihn gekommen, die Erkenntnis nämlich, dafs es von schwachen Buchstaben im Hebräischen nicht nur die drei אוי, welche auch im Arabischen als solche vorkommen, sondern noch einen vierten giebt, nämlich ה: dafs die Wandlungen, welchen diese schwachen Buchstaben unterworfen sind, meist nicht dieselben sind wie im Arabischen u. a. m., dafs er aber gerade diese Abweichungen zu erklären verstand durch Regeln, welche, der arabischen Grammatik entnommen, hier nur dem hebr. Sprachgeiste angepafst waren. So wurde Ḥajjûǵ bahnbrechend. Die Behandlung der hebräischen Formenlehre wurde nun eine ganz andere, und es ist nicht zuviel gesagt, wenn behauptet wird, dafs Abû Zacarijjâ der Vater und Begründer der eigentlichen hebr. Grammatik sei.

Die Ergebnisse seiner Forschungen hat J'hûdah Ḥajjûǵ in einer Reihe von arabisch geschriebenen Werken und Abhandlungen niedergelegt, welche Abhraham ibn ʿEsrâ bei der Aufzählung der hervorragendsten jüdischen Gramma-

---

يعتقدون جميعهم الافعال الثنائية والافعال الفردية الى ان ظهر ابو زكريا حيوج رضى الله عنه واقام الدلايل والبراهين على ان لا يوجد فعل على اقلّ من ثلثة حروف وبيّن سرّ الاحرف اللينة والاحرف المندغمة والاحرف المنقلبة فثبت الحقّ واتّضح وبطل كل ما سواه «So nahmen alle früheren Lexicographen Zeitwörter mit zwei oder mit einem Stammbuchstaben an, bis Abû Zacarijjâ Ḥajjûǵ, Gottes Gnade mit ihm! erschien und Aufklärungen und untrügliche Beweise dafür erbrachte, dafs ein Verb mit weniger als drei Stammbuchstaben nicht vorkomme, indem er das Geheimnis der schwachen Buchstaben, der in andere aufgegangenen und in andere verwandelten Buchstaben aufdeckte. Damit stand das Richtige fest und wurde bekannt und alles andere verlor seinen Wert.»

tiker und einzelner ihrer Werke namentlich anführt[1]), nämlich 1) das Buch der schwachen Buchstaben, 2) das Buch über die Zeitwörter, deren zweiter und dritter Stammbuchstabe gleich sind, 3) das Buch über Vocale und Accente[2]) und 4) ein Buch, genannt ספר הרקחה, Buch der Wohlgerüche und Gewürze. Was zunächst das vierte Buch anbetrifft, so wissen wir von ihm nichts weiter als den Titel[3]). Von den übrigen ist das dritte im Original bekannt[4]), während die beiden anderen, wenn wir von einzelnen wenigen Stücken[5]) und den Anführungen in den Werken des Jônah ibn Ḡanâḥ absehen, nur in den hebräischen Uebersetzungen des Mosheh hakkohen ibn Ḡiqaṭiliâ[6]) (gegen Ende des XI. Jahrhunderts) und des

---

[1]) Siehe ספר מאזני לשון הקדש ed. Heidenheim. Offenbach 5551 S. 2a.

[2]) Die Titel der ersten drei Schriften sind: a) كتاب الافعال ذوات حروف اللين hebräisch ספר הנוח, b) كتاب الافعال ذوات المثلين hebr. ס' הכפל und c) كتاب التنقيط hebr. ס' הנקוד.

[3]) Die Annahme Derenbourg's (Opusc. S. XI Anm.), daſs die Anführung in Abhraham ibn ʿEsrâ's Commentar zu Ps. 102, 26 u. 27 aus dieser Schrift und diese selbst religions-philosophischen Inhalts gewesen sei, ist bereits von Jastrow (Abu Zakarijjâ Jaḥja ben Dawid Ḥajjûǵ und seine zwei grammatischen Schriften über die Verben mit schwachen Buchstaben und die Verben mit Doppelbuchstaben, in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1885, S. 197) widerlegt worden.

[4]) In Two treatises on verbs u. s. w. (siehe unten Anm. 6) ed. Nutt, London u. Berlin 1870 p. I—XV (in der Mitte des Bandes).

[5]) Der erste Teil der Einleitung in Bacher, Prof. Dr. W.: Die grammatische Terminologie des Jehûdâ ben Dâwîd (Abu Zacarjâ Jaḥjâ ibn Dâud) Ḥajjûǵ, Wien 1882, Seite 46—50 (1146—1150), und die Fortsetzung davon in Jastrow a. a. O. S. 19—22.

[6]) Two treatises on verbs containing feeble and double letters by R. Jehuda Ḥayuǵ of Fez translated into hebrew from the original arabic by R. Moses Ḡiḳatilia of Cordova; to which is added the treatise on ponctuation by the same author translated by Aben Ezra edited from Bodlejan Mss. with an english translation by John W. Nutt M. A. — London and Berlin 1870. — Auch mit dem hebräischen Titel: שלשה ספרי דקדוק הלא הכה א, ספר אותיות הנח והמשך ב, ספר פעלי

Abhraham ibn ʿEsrâ[1]) (um die Mitte des XII. Jahrhunderts) den Forschern zugänglich sind. Es braucht nicht erst darauf hingewiesen zu werden, dafs eine Herausgabe des arabischen Originals des ס׳ הנוח und ס׳ הכפל, welche unter Ḥajjûǵ's Werken die bedeutendsten sind, wünschenswert sei; ersetzt doch auch die beste Uebersetzung das Original nicht vollständig. Die beiden Uebersetzungen der Werke Ḥajjûǵ's aber können, wenigstens in der Gestalt, in welcher sie uns gedruckt vorliegen, nicht einmal darauf Anspruch machen, als gute bezeichnet zu werden. Ibn ʿEsrâ's sicherlich gute und verständige Uebersetzung ist nach einer lückenhaften, von Fehlern aller Art wimmelnden Handschrift herausgegeben und strotzt aufserdem von Druckfehlern. Die zweite, ältere Uebersetzung aus der Feder des R. Mosheh hakkohen ibn Giqaṭiliâ rühmt man als die bessere von beiden, und man schätzt sie besonders, weil sie nicht knechtisch sich an den Urtext hält, und überdies eigene interessante Bemerkungen des Uebersetzers aufweise. In dem Vorwort zu seiner Uebersetzung sagt ibn Ǧiqaṭiliâ: «Weil wir nicht alle Begriffe der arabischen Sprache in der heiligen Sprache wiederfinden, sei es, weil diese nicht in ihrer Vollständigkeit auf uns gekommen ist, oder weil ihre Sprache der unsrigen nicht in allen Worten

---

הכפל ג, ספר הנקוד אשר חברם כלשון ערבי ראש המדקדקים ר׳ יהודה הנקרא חיוג ז״ל ותרגמם ללשון הקדש ר׳ משה הכהן המכונה בן גקטילה נ״ע ויצאו לאור כפעם הראשונה עם העתקתם ללשון אנגליקא על ידי יוחנן כיליאם נוט.

[1]) ספרי דקדוק מראש המדקדקים ר׳ יהודה חיוג הלא המה א, ספר אותיות הנח ב, ס׳ פעלי הכפל ג, ס׳ הנקוד אשר העתיקם החכם ר׳ אברהם בן עזרא ז״ל מערבי לעברי והוצאתים לאור עם הערות אני יהודה המכונה ליב דוקעס איש פרעסבורג. — Grammatische Werke des R. Jehuda Chajjug aus Fez, enthaltend 1) von den ruhenden Buchstaben (אותיות הנוח), 2) von den Zeitwörtern mit doppelten Buchstaben (פעלי הכפל), 3) von der Punktation (הנקוד). Aus der Münchner Handschrift zum ersten Male herausgegeben und mit Noten versehen von Leopold Dukes. Stuttgart 1844. (Auch unter dem Titel: Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments von Heinrich Ewald und Leopold Dukes. Drittes Bändchen.)

gleicht und in allen Ausdrücken ihr ähnlich ist, so geht es nicht an, dafs immer ein Ausdruck auch wieder einem Ausdrucke entspreche; vielmehr bedarf es der Umschreibung und mancher Wendung, wobei man ein arabisches Wort, welches im Buche des Verfassers steht, im Hebräischen in mehrere Worte umschreiben mufs, damit der Inhalt klar werde und sich im Geiste des Lesers so darstelle, wie er im Urtexte ist [1]).»

Aus diesen Worten, welche doch eigentlich nichts weiter besagen, als was jeder Uebersetzer weifs, dafs man bei einer Uebersetzung im Interesse des bessern Verständnisses oft nicht so knapp und bündig im Ausdrucke sein kann, wie das entsprechende Original, hat man eine Andeutung von seiten des R. Mosheh Ḡiqaṭiliâ herausgelesen in dem Sinne, als wolle derselbe damit die oft recht langen an die Uebersetzung angefügten Erklärungen entschuldigen; in dem Zugeständnis des Uebersetzers «es geht nicht an, dafs (in der Uebersetzung) ein Ausdruck auch wieder einem Ausdrucke (des Originals) entspreche» hat man eine Erklärung für die oft weitläufigen Zusätze zu finden geglaubt, und man hat demgemäfs Uebersetzung und Zusätze in gleicher Weise als von M. Ḡiqaṭiliâ herrührend betrachtet. So hat John William Nutt in Oxford im Jahre 1870 diese Uebersetzung herausgegeben, die Zusätze in Klammern [2]). Auch Josef und Hartwig Derenbourg scheinen dieselbe Ansicht zu vertreten, wenn sie in Bezug auf unsere Uebersetzung sagen, dafs es R. Mosheh Ḡ. begegnet sei, seine eigenen Beobachtungen mit dem übersetzten Text zu ver-

---

[1]) Hebräisch: ולפי שלא מצאנו כל כנויי לשון ערבית כלשון הקדש אם מפני שהוא אין עמנו כולה ואם מפני שלא שותה לשונם ללשוננו בכל המלים ולא דמתה אליה בכל הדברים לא נכון שתהיה מלה כנגד מלה כי אם כסכה ועלילה שיסבכו למלה ערבית שהיתה בספר המחבר הרבה מלים כלשון עברית עד שיתבאר הענין ויכון בלב הקורא כמו שהוא כלשון ראשון. Vergl. Nutt S. 2, Z. 3 ff. und Ewald u. Dukes: Beiträge etc. II. Bändchen S. 182 Anm. Z. 4 ff.

[2]) Siehe Nutt Einleitung S. VIII, Z. 12 (that of Gikatilia, rendered more interesting by the additions) und daselbst Anm. 2.

schmelzen [1]), und ihnen ist auch M. Jastrow [2]) gefolgt. — Schreiber dieser Zeilen ist indefs zu einer andern Ansicht gekommen. In der Meinung, dafs es nicht ohne Nutzen sein dürfte, da die versprochene Herausgabe des ganzen Werkes sich zu verzögern scheint, wenigstens wieder einen kleinen Teil von Ḥajjûǵ's Werke über die Zeitwörter mit schwachen Buchstaben zu veröffentlichen, hatte derselbe die Absicht, das Berliner Bruchstück über die Verba ל"ה [3]) einer Bearbeitung zu unterziehen, um es, mit einer deutschen Uebersetzung und erläuternden Anmerkungen versehen, gelegentlich dem Urteil der Fachgelehrten zu unterbreiten. Anläfslich dieser Bearbeitung mufsten nicht nur die Vorgänger Ḥajjûǵs und die beiden Uebersetzer seiner Werke berücksichtigt, sondern auch seine Nachfolger, insbesondere Ibn Ḡanâḥ, Sh'lomoh ibn Parḥôn und Rabbi David Qimḥî, zu Rate gezogen werden. Dabei fiel es sogleich auf, dafs die entsprechenden Stellen in David Qimḥî's Michlol, entweder im Ḥeleq haddiqdûq oder im Sefer ha-schoraschîm, fast wörtlich so lauteten, wie sie sich in den Zusätzen der Uebersetzung des R. Mosheh Ḡiq. fanden. Da nun nicht gut anzunehmen ist, dafs RDQ die Werke Ḥajjûǵ's gerade in unserer Uebersetzung, ohne Kenntnis des Originals, benutzt habe, — denn nur so wäre es doch erklärlich, dafs er, ohne auf die Verschiedenheit von hebräischer Uebersetzung und arabischem Urtexte aufmerksam zu machen, und ohne R. Mosheh hakkohen zu erwähnen, die Uebersetzung des Letzteren einfach abschrieb —: so bleibt nur die andere Möglichkeit übrig, dafs nämlich jene Zusätze ursprünglich gar nicht in der Uebersetzung standen, also auch nicht R. Mosheh Ḡiq. angehören. Wir sind der Meinung,

[1]) Vergl. Opuscules S. CXX, Z. 9 ff.

[2]) Siehe Jastrow a. a. O. S. 205 ff.

[3]) Vergl. Steinschneider, Dr. M.: Verzeichnifs der hebräischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, S. 74 Nr. 106 (Ms. Or. Oct. 242).

dafs jene Zusätze nichts Anderes sind als Randbemerkungen, welche ein nach R. David Qimḥî lebender Besitzer einer Handschrift von Ibn Giqaṭiliâ's Uebersetzung sich, und zwar meistenteils aus Qimḥî's Werken, angemerkt hat; diese nun sind von einem späteren Abschreiber, der sie für Verbesserungen des Textes hielt, mit in diesen hineingezogen worden, und so entstand der Text, welcher in Nutt's Ausgabe vorliegt. Was aber aufserdem für diese unsere Auffassung noch besonders den Ausschlag giebt, das ist der Umstand, dafs die Zusätze oft nicht einmal an der richtigen Stelle stehen, was doch klar darauf hinweist, dafs sie nur Randglossen gewesen, die, wenn der Raum fehlt, oft etwas tiefer zu stehn kommen. Denkt man sich diese Zusätze fort, so erhält man eine Uebersetzung, welche den Ruhm, den sie geniefst, auch wirklich verdient, die, ohne sklavisch wörtlich zu sein, doch das Original deutlich erkennen läfst. Wir kommen in den Anmerkungen auf alle Stellen zurück und versuchen dort den Nachweis zu führen für alles, was wir hier behauptet und angedeutet haben. Das kann uns auch entschuldigen, wenn wir nun unsere Absicht zur Ausführung bringen und mit dem «Bruchstück» von Ḥajjûǵ's Abhandlung über die Verba ל״ה vor die Oeffentlichkeit treten.

Ueber die von uns benutzte Handschrift der kgl. Bibliothek zu Berlin (Ms. Or. Oct. 242) verweisen wir auf die sehr eingehende Beschreibung derselben, welche Prof. Roediger in den Monatsberichten der kgl. Academie der Wissenschaften zu Berlin (November 1868) gegeben hat. Nur das Eine bemerken wir dazu, dafs die Vocalisierung der hebräischen Wörter eine ganz nachlässige und willkürliche ist und von einem unkundigen Copisten herzurühren scheint, der auch Pathaḥ und Segol in der Aussprache wenig oder garnicht unterschied.

Wir merken am Fufse des arabischen Textes jede, auch die kleinste Aenderung an, die wir mit dem hand-

schriftlichen vorzunehmen für nötig hielten, damit der Leser in der Lage sei, uns genau zu controllieren.

In der deutschen Uebersetzung bemühen wir uns, soweit es nicht auf Kosten des bessern Verständnisses sich verbietet, wörtlich dem Originale zu folgen, während wir in den hinzugefügten Anmerkungen neben textkritischen Bemerkungen das Verhältnis des Verfassers zu seinen berühmtesten Vorgängern, sowie zu seinen Nachfolgern, besonders Jônah ibn Ǧanâḥ und David Qimḥî in Betracht ziehen, und außerdem natürlich den beiden Uebersetzungen auf Schritt und Tritt folgen.

Die Handschrift beginnt in der Mitte eines Satzes in dem Artikel über die Wurzel חיה, bringt dann die Stämme חכה, חלה, חנה, חסה, חפה, חצה, חקה, חרה, חשה, חתה, טוה, טעה, יגה, ידה, ינה, יעה, יפה, ירה und schließt mit כאה. — Wir haben den ersten Satz aus einer Anführung bei Abulwalîd vervollständigt.

So übergeben wir denn die folgende kleine Arbeit der freundlichen Beurteilung derer, die für die hebräische Sprachwissenschaft Liebe und Neigung haben, und die auch das Wenige, das geboten wird, willkommen heißen.

[واما جمع אָדָם חַי וְהַחַי יִתֵּן אֶל לִבּוֹ فخفيف ناقص على الوجه المعروف]
في [النوع] [1]) اللين اللام تقول חָיִים [2]) כִּי חָיוֹת הֵנָּה [3]) مخفّفا
ناقصا واحدها חָיָה خفيفا ناقصا والثقيل הִנֵּה הֶחֱיָה יְיָ אוֹתִי
וְאוֹתָהּ הֶחֱיֵיתִי הַחִיִּתֶם [4]) אוֹתָם וְהַחַיֵּה אוֹתָם אֲחַיֶּה מְחַיֶּה [5])
לְהַחֲיוֹת רוּחַ שְׁפָלִים וּלְהַחֲיוֹת לֵב נִדְכָּאִים [6]) وثقيل اخر וְנַפְשׁוֹ

---

[1]) Die eingeklammerten Worte stehen nicht in unserer Handschrift, welche erst mit den Worten פי אללין אללאם beginnt; dieselben sind von uns aus Abulwalîd's Risâlat at-taqrîb wat-tashîl (Opusc. S. 330, Z. 3 ff.), wo unsere Stelle citiert ist, hinzugefügt.

[2]) Ms חַיִּים.

[3]) Ms הֵנָּה.

[4]) Ms הַחַיִּיתֶם.

[5]) Ms אֲחַיֶּה מְחַיֶּה.

[6]) Ms נִדְכָּאִים.

לֹא חִיָּה הַחִיִּיתֶם[1] כָּל נְקֵבָה אֲשֶׁר חִיּוּ מִנְּשֵׁי יָבֵשׁ גִּלְעָד[2]
מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה מֵמִית וּמְחַיֶּה לְחַיּוֹת זֶרַע וּלְחַיּוֹתָם בָּרָעָב:

חכה חָכָה חִכִּיתִי אֲחַכֶּה[3] אַשְׁרֵי כָּל־חוֹכֵי לוֹ والثقيل חִכָּה אֶת אִיּוֹב
וְחִכִּיתִי לַיְיָ וְלָכֵן יְחַכֶּה יְיָ לַחֲנַנְכֶם אַשְׁרֵי הַמְחַכֶּה וַיְגִיעַ הַמְחַכִּים
לַמָּוֶת[4] וְאֵינֶנּוּ:

חלה כִּי חָלָה וַיֶּחֱזָק[5] כִּי חָלִיתִי הַיּוֹם שְׁלֹשָׁה וְחָלִיתִי וְהָיִיתִי כְּאַחַד
יֶחֱלֶה[6] וַיֶּחֱלֶא[7] אָסָא הִנֵּה אָבִיךָ חֹלֶה וְאֵין־חֹלֶה[8] מִכֶּם עָלַי
כִּי־חוֹלַת אַהֲבָה אָנִי גַּם כָּל־חֳלִי אָכֵן חֳלָיֵנוּ[9] הוּא נָשָׂא וַיַּרְא
אֶפְרַיִם אֶת־חָלְיוֹ נִהְיֵיתִי וְנֶחֱלֵיתִי[10] וְלֹא נֶחְלוּ[11] עַל־שֶׁבֶר יוֹסֵף
וְאַתָּה בָּחֳלָיִים רַבִּים בְּמַחֲלֵה מֵעֶיךָ וְאֶת תַּחֲלֻאֶיהָ[12] וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם
לְבוּשִׁי שָׂק וַיֵּצֶר[13] לְאַמְנוֹן לְהִתְחַלּוֹת שְׁכַב עַל מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחָל[14]
וַיִּתְחָל والثقيل הֶחֱלָה[15] הֶחֱלֵיתִי[16] הַכּוֹתֶךָ יַחֲלֶה מַחֲלֶה הַחֲלֵה
הַחֲלִי הַחֲלוֹת כִּי הָחֳלֵיתִי[17] فعل لم يسمّ فاعله ولولا مكان الحاء
لكانت ضمّتها فى الهاء على الوجه المعروف יָחֳלֶה מָחֳלֶה הָחֳלוּ
הָחָלְתָה[18] وثقيل اخر חִלָּה אֲשֶׁר־חִלָּה יְיָ בָּהּ גַּם־אַתָּה חֻלֵּיתָ[19]
כָּמוֹנוּ יְחַלֶּה מְחַלֶּה وفى الاصل معنى اخر חַל־נָא אֶת־פְּנֵי יְיָ וּפְנֵי יְיָ

---

[1]) Ms הַחִיִּתֶם ohne Daghesh.
[2]) Ms גִּלְעָד ohne Dagh.
[3]) Ms אַחַכֶּה.
[4]) Ms לַמָּוֶת ohne Dagh.
[5]) Ms וַיַּחֲזָק.
[6]) Ms יחלה ohne Vocalzeichen.
[7]) Ms וַיַּחֲלֶה.
[8]) Ms חוֹלֶה beide Male plene.
[9]) Ms חֳלָיֵינוּ.
[10]) Ms נִהְיֵתִי וְנַחֲלֵיתִי.
[11]) Ms נַחְלוּ.
[12]) Ms תַּחֲלוּאֶיהָ.
[13]) Ms וַתֵּצֶר.
[14]) Ms וְהִתְחָל.
[15]) Ms הַחֲלֵה.
[16]) Ms הַחֲלֵיתִי.
[17]) Die letzten 5 Wörter sind im Ms ohne Vocale.
[18]) Die letzten 4 Wörter sind im Ms nicht vocalisiert.
[19]) Ms חֻלֵּיתָ ohne Dagh.

לֹא חִלִּיתִי חַלּוּ[1] ־נָא פְנֵי־אֵל רַבִּים יְחַלּוּ פְנֵי־נָדִיב וַיְחַל מֹשֶׁה
اصله וַיְחַלֶּה وكذلك חַל־נָא אֶת־פְּנֵי יְיָ اصله חַלֵּה:

חנה קִרְיַת חָנָה דָוִד וְחָנִיתִי כַּדּוּר[2] עָלַיִךְ אִם־תַּחֲנֶה עָלַי מַחֲנֶה וַיִּחַן־[3]
שָׁם יִשְׂרָאֵל וַחֲנֵה עַל־הָעִיר חֹנֶה מַלְאַךְ[4] ־יְיָ פִּזַּר עַצְמוֹת חֹנָךְ[5]

واَمّا מַה־נֶּחֱנַנְתְּ فبعيد من هذا الاصل فاعلمه انّ لم يقل מַה
נֶחֱנֵת مثل נִלְאֵית וְנִבְנֵית[6]:

חסה וְחָסָה בּוֹ אֶחֱסֶה בְסֵתֶר כְּנָפֶיךָ סֶלָה בְּצֵל כְּנָפֶיךָ יֶחֱסָיוּן[7] צוּר
חָסָיוּ בוֹ כִּי בְךָ חָסָיָה נַפְשִׁי בֹּאוּ חֲסוּ בְצִלִּי מַחְסֶה מִזֶּרֶם לַחֲסוֹת
תַּחַת[8] כְּנָפָיו וְיִשְׂמְחוּ כָל[9] ־חוֹסֵי בָךְ מוֹשִׁיעַ חוֹסִים:

חפה חָפָה חָפִּיתִי אֶחְפֶּה וְחָפוּ רֹאשָׁם וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי אָבֵל וַחֲפוּי[10]
רֹאשׁ والثقيل חִפָּה עֲצֵי[11] בְרוֹשִׁים וַיְחַפֵּהוּ זָהָב טוֹב וַיְחַף[12]
אֶת־הַבַּיִת والانفعال נֶחְפָּה נֶחְפֵּיתִי יֶחָפֶה[13] כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה[14]
בַכֶּסֶף مثل المذكّر سواء الّا ان الهاء فى المذكّر لام الفعل وفى
المؤنّث هاء التانيث واصل נֶחְפָּה בַכֶּסֶף נֶחְפָּיָה[15] وان اردت
المنفعل قلت נֶחְפֶּה[16] بסגול נֶחְפִּים[17]:

חצה אֲשֶׁר חָצָה מֹשֶׁה וְחָצִיתָ אֶת הַמַּלְקוֹחַ עַד־צַוָּאר יֶחֱצֶה[18] לֹא־

---

1) Ms חַלו.
2) Ms כַּדּוּר.
3) Ms וַיִחַן ohne Dagh.
4) Ms חוֹנֶה מַלְאֶךְ.
5) Ms חוֹנָךְ.
6) Ms נִלְאֵת נִבְנֵת.
7) Ms כְּצֵל כְּנָפֶיךָ יֶחֱסָיוּן.
8) Ms תַּחַת.
9) Ms כָּל חוֹסֵי.
10) Ms אבל וְחָפוּי.
11) Ms חִפָּה עֵץ עֲצֵי בְרוֹשִׁים.
12) Ms וַיְחַף.
13) Ms die letzten zwei Formen ohne Vocale.
14) Ms נַחְפָּה.
15) Ms נַחְפִּיָה.
16) Ms נֶחְפָּה.
17) Ms ohne Vocalzeichen.
18) Ms יַחֲצֶה.

יֶחֱצוּ [1] יְמֵיהֶם יֶחֱצוּהוּ [2] בֵּין כְּנַעֲנִים וְחָצוּ אֶת־כַּסְפּוֹ וַיַּחַץ [3]
אֶת־הַיְלָדִים اصله וַיֶּחֱצֶה [4] وكان الوجه וַיִּחֶץ [5] لولا الحاء וַתְּהִי
הַמֶּחֱצָה [6] מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעֶרֶב [7] חֲצִי הַיְרִיעָה
הָעֹדֶפֶת [8] חֲצוֹת לַיְלָה والانفعال נֶחֱצָה נֶחֱצֵיתִי [9] יֵחָצֶה [10] וְתֵחָץ [11]
לְאַרְבַּע اصله וְתֵחָצֶה [12] فافهم :

חקה חָקָה, חִקֵּיתִי [13] מְחֻקֶּה חֻקָּה [14] ماضى חִקֵּיתִי יְחַקֶּה מְחַקֶּה [15]
אַנְשֵׁי מְחֻקֶּה [16] עַל־הַקִּיר עַל־שָׁרְשֵׁי רַגְלֶיךָ תִּתְחַקֶּה [17] وليس من
هذا الاصل וְחַקּוֹת עָלֶיהָ וְעַל־סֵפֶר [18] חֻקָּה חֻקַּת הַתּוֹרָה فاعلمه:

חרה חָרָה אַפִּי [19] פֶּן־יֶחֱרֶה [20] אַף־יְיָ אֱלֹהֶיךָ וַיִּחַר [21] ־אַף יְיָ וְהָעֲצָמוֹת
יֵחָרוּ انفعال واحسب וַיִּחַר עָלַי אַפּוֹ لمخالفته וַיִּחַר [22] ־אַף יְיָ
וַיִּחַר־אַפִּי בָּהֶם وغيرهما [23] فعلا ثقيلا فى هذا المعنى أُخذ [24]
من הֶחֱרָה הֶחֱרֵיתִי [25] واصله וַיַּחֲרֶה [26] وكان الوجه فيه וַיֶּחֱר [27]

---

1) Ms יַחֲצוּ.
2) Ms יַחֲצוּהוּ.
3) Ms ויחץ ohne Dagh.
4) Ms ויחצה.
5) Ms ohne Vocalzeichen.
6) Ms המחצה.
7) Ms ohne Dagh.
8) Ms העודפת.
9) Ms נחצה נחציתי.
10) Ms יחצה.
11) Ms ותחץ.
12) Ms ותחצה.
13) Ms חקה חקיתי.
14) Ms die letzten zwei Formen nicht vocalisiert.
15) Ms die letzten drei Formen ohne Vocalzeichen.
16) Ms מחקה.
17) Ms תתחקה ohne Dagh. im Qoph.
18) Ms על ספר.
19) Ms fehlt Dagh.
20) Ms פן יחרה.
21) Ms fehlt Dagh.
22) Ms ויחר und ויחר, beide ohne Dagh.
23) Ms וגירהא.
24) Ms אכֿר, vergl. Rödiger a. a. O. S. 606 unten.
25) Ms החרה החרותי.
26) Ms ohne Vocalzeichen.
27) Ms ויחר.

مثل וַיִּפֶּר [1] אֶת־עַמּוֹ מְאֹד واصحابه ويمكن ان يكون אַל־תִּתְחַר
בַּמְּרֵעִים [2] من هذا المعنى ويكون اصله תִּתְחָרֶה [3] مثل תִּתְגָּרֶה
ويمكن ان يكون من וְאֵיךְ תְּתַחֲרֶה אֶת־הַסּוּסִים כִּי אַתָּה מְתַחֲרֶה
בָאָרֶז وهذا اصل من اربعة احرف תחרה [4] فان كان منه فهو [5]
ناقص الحرف الرابع واما וְחָרָה נְחֻשְׁתָּהּ וְעַצְמִי־חָרָה فليس من
هذا الاصل اعنى חרה [6] فاعلمه:

חשה חָשָׁה חָשִׁיתִי אֶחֱשֶׁה [7] פֶּן־תֶּחֱשֶׁה מִמֶּנִּי [8] עֵת לַחֲשׁוֹת וְעֵת לְדַבֵּר
والثقيل הֶחֱשֵׁיתִי מֵעוֹלָם [9] אַחְשֶׁה [10] הֲלֹא [11] אֲנִי מַחְשֶׁה וְאַתֶּם
מַחְשִׁים גַּם־אֲנִי יָדַעְתִּי הֶחֱשׁוּ [12]:

חתה חָתָה חָתִיתִי הֲיַחְתֶּה אִישׁ אֵשׁ בְּחֵיקוֹ כִּי גֶחָלִים אַתָּה חֹתֶה [13]
עַל־רֹאשׁוֹ לַחְתּוֹת אֵשׁ מִיָּקוּד וְלָקַח מְלֹא־הַמַּחְתָּה [14] ومعنى
ثان [15] في الاصل הֶחְתָּה הֶחְתֵּיתִי [16] יַחְתְּךָ וְיִסָּחֲךָ מֵאֹהֶל على مثل
יַפְרְךָ אַשְׁקְךָ ومنه תֵּחַת נְעָרָה בְּמֵבִין [17] اصله תְּחַתֶּה [18] خفيف
وليس هاتان الكلمتان من חִתַּת ומַחְתָּה كما ظنّ قوم:

טוה טָוָה טָוִיתִי אֶטְוֶה [19] יִטְוֶה טֹוֶה טָוָה [20] טוות טְוֵה [21] טְוּו טְוִי
טְוֶינָה [22] טָווּ אֶת־הָעִזִּים וַיָּבִיאוּ [23] מַטְוֶה:

---

1) Ms ohne Dagh. im Jod.
2) Ms fehlt Dagh. im Mem.
3) Ms nicht vocalisiert.
4) Ms ohne Punkte.
5) Ms פאו.
6) Ms ohne Punkte.
7) Ms אֶחֱשֶׁה.
8) Ms פֶּן תַּחְשֶׁה מִמֶּנִּי.
9) Ms הַחֲשֵׁיתִי מעוֹלָם.
10) Ms ohne Vocalzeichen.
11) Ms הֲלוֹא.
12) Ms הַחְשׁוּ.
13) Ms חוֹתֶה.
14) Ms ohne Dagh. im Mem.
15) Ms תאני.
16) Ms beide Formen nicht vocalisiert.
17) Ms בְּמֵבִין.
18) Ms תַּחְתֶּה.
19) Ms אַטְוֶה.
20) Ms טְוֹה טווה.
21) Ms טוות טווה.
22) Ms die letzten drei Formen nicht vocalisiert.
23) Ms ohne Dagh.

טחה הַרְחֵק כִּמְטַחֲוֵי קֶשֶׁת يمكن ان تكون هذه [1] الواو مبدلة من الهاء على سائر عادتهم فى حروف اللين وهو ثقيل والقياس عليه טִחָה טִחַוְתִי אֲטַחֵו מְטַחֵו מְטַחֲוִים מְטַחֲוֵי קֶשֶׁת [2]:

טעה הִטְעָה הִטְעֵיתִי [3] מַטְעֶה הִטְעוּ אֶת־עַמִּי:

יגה استعمل هذا الاصل ثقيلا بواو مبدلة من الياء على ما اعلمتك انفا הוֹגָה הוֹגֵיתִי אֲשֶׁר הוֹגָה יְיָ כִּי יְיָ הוֹגָה ناقصا واصله הוֹגְיָה [4] אוֹגֶה תּוֹגֶה עַד־אָנָה תּוֹגְיוּן נַפְשִׁי كاملا הוֹגֵה امر הוֹגוּ הוֹגִי הוֹגֶינָה מוֹגֶה מוֹגָה מוֹגִים מוֹגוֹת [5] יָגוֹן וַאֲנָחָה תּוֹגַת אִמּוֹ والمنفعل נוֹגֶה [6] נוֹגִים ناقصا [7] נוֹגָה נוֹגוֹת [8] ناقصين בְּתוּלֹתֶיהָ [9] נוּגוֹת واصله נוֹגָיוֹת [10] والذى معناه انفعال נוֹגָה [11] ماضيا كاملا נוֹגֵיתִי [12] נוֹגְיוּ او נוֹגוּ [13] على النقصان الجارى נוֹגֵית נוֹגְתָה [14] والانفعال المستقبل אִוָּגֶה יִוָּגֶה יִוָּגוּ תִּוָּגֶינָה הִוָּגֵה امر ومصدر הִוָּגוּ הִוָּגִי הִוָּגֶינָה [15] ويمكن ان يكون וַיַּגֶּה [16] בְּנֵי־אִישׁ من هذا الاصل وهذا المعنى الّا انّه نوع اخر من الفعل الثقيل والقياس عليه יִגָּה יִגִּיתִי אֲיַגֶּה יְיַגֶּה וַיַּגֶּה [17] ياء الاستقبال الساكنة مندغمة فى الياء التى هى فاء الفعل كما اعلمتك هناك فى וַיַּבְּשֵׁהוּ [18]

---

[1]) Ms הֹדֹא.

[2]) Ms alle angeführten Piʿëlformen sind ohne Vocalzeichen.

[3]) Ms הַטְעֵה הַטְעֵתִי.

[4]) Ms הוֹגְיָה.

[5]) Ms alle Formen von הוֹגָה bis מוֹגוֹת sind ohne Vocalzeichen.

[6]) Ms נוּגָה.

[7]) Ms נאקץ.

[8]) Ms die letzten zwei Formen nicht vocalisiert.

[9]) Ms בְּתוּלֹתֶיהָ.

[10]) Ms נוּגְיוֹת.

[11]) Ms ohne Vocale.

[12]) Ms נוגותי.

[13]) Ms die letzten zwei Formen ohne Vocale.

[14]) Ms נוגת נוגתה.

[15]) Ms sämtliche Formen des Futurum und Imperativ ohne Vocalzeichen.

[16]) Ms וַיַּגֶה ohne Dagh. im Jod.

[17]) Ms alle Piʿëlformen ohne Vocale.

[18]) Ms וַיַּבְשֵׁהוּ ohne Dagh. im Jod.

וַיָּחֶל [1] עוֹד ومعنى اخر فى هذا الاصل הוֹגָה הוֹגֵיתִי [2] والفعل الذى لم يسمّ فاعله مثله سواء כַּאֲשֶׁר הֻגָּה [3] מִן־הַמְּסִלָּה ومن هذا المعنى נוּגֵי מִמּוֹעֵד نفعلّ وقيل ان הָגָה בְּרוּחוֹ הַקָּשָׁה فعل خفيف من هذا المعنى ابدلت فيه الهاء الاولى من الياء :

ידה יָדָה יָדִיתִי יִידֶה [4] יְדוּ אֵלֶיהָ ويمكن ان يكون גָּמוּל [5] יָדוּ הָדָה من هذا المعنى بهاء مبدلة من الياء وفى هذا المعنى فعل ثقيل יִדָּה יִדֵּיתִי [6] אֲיַדֶּה לְיַדּוֹת [7] אֶת־קַרְנוֹת הַגּוֹיִם واعلم ان יַדּוּ גוֹרָל ليس من هذا الاصل اذ لم يقل יִדּוּ [8] بكسر الياء على الوجه الصحيح المعروف وفى الاصل فعل اخر ثقيل فى معنى اخر قلبت فيه الياء واوا ساكنة הוֹדָה הוֹדֵיתִי [9] וְגַם־אֲנִי אוֹדְךָ [10] וּמוֹדֶה וְעֹזֵב יְרֻחָם [11] זְבַח לֵאלֹהִים תּוֹדָה والانفعال بواو محرّكة וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ וְהִתְוַדּוּ אֶת־חַטָּאתָם [12] ومعنى ثالث הוֹדָה הוֹדִינוּ לְךָ אֱלֹהִים אוֹדְךָ בִכְלִי [13]־נֶבֶל יוֹדוּ שִׁמְךָ וּמְשִׁירֵי אֲהוֹדֶנּוּ עַל־כֵּן עַמִּים יְהוֹדוּךָ יְהוֹדֶה לַתְּפִלָּה הוֹדוּ לַיְיָ כִּי טוֹב ومعنى رابع שְׁתֵּי תוֹדוֹת וְהַתּוֹדָה הַשֵּׁנִית :

ינה استعماله بالفعل [14] الثقيل הוֹנָה הוֹנֵיתִי [15] וְאִישׁ לֹא [16] יוֹנֶה וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת־עֲמִיתוֹ הוֹנוּ בָךְ לְהוֹנֹתָם [17] وقيل ان יִהְיֶה מָנוֹן من هذا الاصل وهذا المعنى على ان يكون الساكن الليّن

---

1) Ms וַיָּחַל.
2) Ms חגה חוגיתי.
3) Ms חוּגָּה.
4) Ms יַיַּדֶּה.
5) Ms גְּמוּל.
6) Ms יַדֶּה יַדִּיתִי.
7) Ms לְיַדוֹת ohne Dagh.
8) Ms ידו ohne Voc.
9) Ms beide Formen ohne Voc.
10) Ms גַּם אֲנִי אוֹדְךָ.
11) Ms וּמוֹדֶה וְעוֹזֵב יְרוּחָם.
12) Ms ohne Dagh.
13) Ms בִּכְלֵי.
14) Ms כאלפתח cf. Rödiger a. a. O.
15) Ms חונה חוֹנֵתִי.
16) Ms אִישׁ לא.
17) Ms לְחוֹנוֹתָם.

الذى بين الميم والنون فاء الفعل والنون الاخيرة لاحقة
وقيل ايضا ان הָעִיר [1] הַיּוֹנָה חֶרֶב הַיּוֹנָה من هذا المعنى:
יעה יָעָה יָעִיתִי וְיָעָה בָרָד יִיעֶה وقيل ان יָעִים [2] منه:
יפה יָפָה יָפִיתִי [3] מַה־יָּפִית וּמַה־נָּעַמְתְּ מַה־יָּפוּ [4] פְּעָמַיִךְ אִיפֶּה יִיפֶּה [5]
וַיִּיף בְּגָדְלוֹ [6] ناقص على المذهب וַיֵּשֶׁב מִמֶּנּוּ [7] וַיִּפְתְּ בַּסֵּתֶר [8]
לִבִּי واصله וַיִּיפֶּה [9] [الساكن الليّن] [10] الذى بين الياء والفاء هو
فاء الفعل وهو فى موضع الشين التى فى וַיֵּשֶׁב מִמֶּנּוּ [11] וַתִּיפִי
בִּמְאֹד [12] מְאֹד ناقص مثل וַתִּבְנִי واصله וַתִּיפְיִי [13] מִכְלַל־יֹפִי [14]
יָפֶה עֲשִׂיתִיו יָפָה אַתְּ [15] רַעְיָתִי לַשָּׁוְא תִּתְיַפִּי [16] ومن هذا יָפְיָפִיתָ
מִבְּנֵי אָדָם ولكنّه مكرّر على مذهب تكرير אֲדַמְדָּם [17] סְחַרְחַר
הֲפַכְפַּךְ [18] الياء الاولى فاء الفعل والفاء بعدها عينه [والياء بعدها
لامه والفاء الثانية عينه ايضا مكرّرة] [19] والياء بعدها لامه مكرّرة
فافهم والثقيل יִפָּה יִפִּיתִי אֲיַפֶּה יְיַפֶּה [20] בְּכֶסֶף וּבְזָהָב יְיַפֵּהוּ:

---

1) Ms ohne Vocalzeichen.

2) Im Ms sind alle Formen dieser Wurzel aufser וְיָעָה ohne Vocalzeichen.

3) Ms beide Formen ohne Vocale.

4) Ms in נָעַמְתְּ יָפִית und יָפוּ fehlen die Dagh. in Jôd und Nûn.

5) Ms אֲיַפֶּה יְיַפֶּה.

6) Ms וַיִּף בְּגָדְלוֹ.

7) Ms וַיֵּשֶׁב מִמֶּנּוּ.

8) Ms וַיִּפְתְּ בַּסֵּתֶר.

9) Ms ohne Vocalzeichen.

10) Siehe S. 216 Anm. 4 des deutschen Textes.

11) Ms וַיֵּשֶׁב מִמֶּנּוּ.

12) Ms וַתֵּיפִי בִּמְאֹד.

13) Ms וַתִּפְיִי.

14) Ms כִּכְלָל יוֹפִי.

15) Ms אַתְּ.

16) Ms תִּתְיַפִּי.

17) Ms ohne Dagh.

18) Ms הֲפַכְפַּךְ.

19) Siehe S. 217 Anm. 2 des deutschen Textes.

20) Ms ohne Vocalzeichen.

יורה יָרָה בַיָּם[1] אֲשֶׁר יָרִיתִי יִירֶה[2] אוֹ־יָרֹה יִיָּרֶה[3] לִירוֹת בְּמוֹ־אֹפֶל[4] הַיּוֹרִים וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע[5] יְרֵה والثقيل הוֹרֵנִי[6] לַחֹמֶר וַאֲנִי שְׁלֹשֶׁת הַחִצִּים צִדָּה אוֹרֶה וַיִּרֵם[7] אֱלֹהִים חֵץ יְרֵה וַיּוֹר וַיֹּרוּ הַיֹּרִים[8] וַיִּמְצָאֻהוּ[9] הַמּוֹרִים ومعنى اخر אֲשֶׁר הוֹרָהוּ יְהוֹיָדָע וַיֹּרֵנִי[10] וַיֹּאמֶר לִי הוֹרוּנִי[11] וַאֲנִי אַחֲרִישׁ וְלֹא שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל[12] מוֹרָי לְהוֹרֹת[13] בְּיוֹם הַטָּמֵא وليس يبعد من هذا المعنى הרו והגו[14] ومعنى ثالث יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ ومن معناه אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה:

כּאה הִכְאָה[15] הִכְאֵיתִי יַכְאֶה יַעַן[16] הַכְאוֹת לֵב־צַדִּיק וְנִכְאֵה לֵבָב לְמוֹתֵת צִיִּים כְּתִים וְנִכְאָה واعلم ان חֵל כָּאִים كلمتان[17] في المكتوب فيمكن لذلك ان يكون من هذا الاصل على زنة בָּלִים דָּלִים דָּוִים[18] רָוִים יָפִים واحدها כָּאֶה[19] مثل בָּלֶה דָּלֶה דָּוֶה[20] [רָוֶה יָפֶה][21]:

---

[1]) Ms ohne Daghesh im Jod.

[2]) Ms יִירֶה.

[3]) Ms das Dagh. im zweiten Jod fehlt.

[4]) Ms אוֹפֶל.

[5]) Ms אֱלִישָׁע.

[6]) Ms הוֹרֵנִי.

[7]) Ms וַיּוֹרֵם.

[8]) Ms וַיּוֹרוּ הַיּוֹרִים.

[9]) Ms וַיִּמְצָאוּהוּ.

[10]) Ms וַיּוֹרֵנִי.

[11]) Ms הוֹרוּנִי.

[12]) Ms לְקוֹל.

[13]) Ms וּלְהוֹרוֹת.

[14]) Ms הוֹרוּ וְהוֹגוּ.

[15]) Ms הִכְאָה.

[16]) Ms יַכְאֶה יען.

[17]) Ms כלמתין.

[18]) Ms beide Formen ohne Daghesh.

[19]) Ms כָּלֶה.

[20]) Ms die letzten zwei Worte ohne Daghesh.

[21]) Die letzten zwei Beispiele stehen nicht mehr in unserer Handschrift und sind von uns hinzugefügt worden. Vergl. S. 222 Anm. 5 des deutschen Textes.

Uebersetzung.

Was aber die Mehrzahl von חַי (Klgl. 3, 39) und von וְהַחַי (Pred. 7, 2) anbetrifft, so wird dieselbe ohne Daghesch geschrieben, und der dritte Stammbuchstabe fehlt, nach der bekannten für die Wortstämme mit schwachen dritten Wurzellauten geltenden Regel, und man sagt חַיִּים und חַיּוֹת (2 Mos. 1, 19) ohne Daghesch, unter Wegfall des dritten Stammlautes [1]); die Einzahl der letztern Form ist חַיָּה, ebenfalls ohne Daghesch und verkürzt [2]). — Die Hiphʿîlform ist

---

[1]) Die hebr. Uebersetzung lautet bei Nutt (Seite 78 Zeile 5 ff.): ויש לומר חיים ברפיות היוד וקמצות החת ויהיה גם הוא חסר כמו שנאמר כי חיות הנה מענין אחר ויאמר לזכרים חיים כמו כלים. «Man kann auch חָיִים ohne Daghesch im Jod und mit Qamez unter dem Ḥeth sagen, das dann auch verkürzt ist; so gut wie man 2 Mos. 1, 19 חָיוֹת, allerdings in einer andern Bedeutung, sagt, ebenso kann man in der männlichen Form חָיִים sagen, entsprechend der Form כָּלִים.» — Schon diese Stelle scheint verdächtig, wenn man sie mit R. David Qimḥî's Michlôl (ed. Rittenberg, Lyck 5602, Seite 120a, Zeile 13 f.) vergleicht, wo zu lesen ist: וכן יש לומר לרבים חָיִים ברפיון כמו כָּלִים דָּוִים, כמו שנאמר לנקבות, כי חָיוֹת הנה. Danach will es uns scheinen, daſs die Uebersetzung Ibn Ǧiqatiliâ's mit den Worten מענין אחר schlieſst, und daſs die folgenden Worte die Randbemerkung eines Spätern sind. Was die Worte מענין אחר betrifft, so kann diese möglicherweise der Uebersetzer hinzugefügt haben, um anzudeuten, daſs unter חָיוֹת «Hebammen» zu verstehen seien, wie es auch Abulwalîd (in seinem Wörterbuche S. 222, Z. 9—12) erklärt, gestützt auf d. babylon. Talmûd (Qiddûschîn 74a und Schabbath 31a). Letzterer fügt allerdings hinzu (واكثر هذه المعانى (الاخيرة) مشتقة من المعنى الاوّل) daſs die letzten Bedeutungen von der ersten (Grund)bedeutung abgeleitet sind. — Bei Dukes beginnt die Uebersetzung unseres Fragments erst bei dem Stamme חנה.

[2]) Während Ḥajjûǵ nur bemerkt, daſs חָיוֹת im Singular חָיָה lautet, mit Unterdrückung des dritten Stammbuchstaben, lesen wir in der Uebersetzung eine Erklärung, wie man sich den Sing. von חָיִים und חָיוֹת denken könne; es heiſst dort (Nutt S. 78 Z. 7 ff.): ויש לאמר שהאחד מהם חי חסר הלמד כמו הרבים ויש לאמר כי הוא חיה שלם ויחסר בלשון רבים כמקרה כלה וכלים דוה ודוים ולנקבה האחת חיה כמו כלה דוה ולרבות חיות כמו ונעלות כלות וכל אלה חסרי הלמד «Man kann sagen, daſs die Einzahl חָי lautet und ebenso wie die Mehrzahl den dritten Stammbuchstaben ausfallen läſst; aber man

הֶחֱיָה (Jos. 14, 10), הֶחֱיֵיתִי (4 Mos. 22, 23), הַחֲיִתֶם (Richt. 8, 19), וְהַחֲיֵה (Jos. 9, 20), ferner אַחְיֶה, מַחֲיֶה [1]), לְהַחֲיוֹת (Jes. 57, 15) und וּלְהַחֲיוֹת (ebenda). — Das Piʿel ist חִיָּה (Ps. 22, 30), הַחִיִּיתֶם (4 Mos. 31, 15), חִיּוּ (Richt. 21, 14), תְחַיֶּה (2 Mos. 22, 17), וּמְחַיֶּה (1 Sam. 2, 6), לְחַיּוֹת (1 Mos. 7, 3) und וּלְחַיּוֹתָם (Ps. 33, 19).

חכה חָכָה, חָכִיתִי, אַחְכֶּה, חוֹכֵי (Jes. 30, 18). — Piʿël ist חִכָּה (Jjob 32, 4), וְחִכִּיתִי (Jes. 8, 17), יְחַכֶּה (ebenda 30, 18), הַמְחַכֶּה (Dan. 12, 12) und הַמְחַכִּים (Jjob 3, 21).

חלה חָלָה (Jes. 39, 1), חָלִיתִי (1 Sam. 30, 13), וְחָלִיתִי (Richt. 16, 17 u. ö.), יֶחֱלֶה, וַיֶּחֱלֶא (2 Chron. 16, 12) [2]) חֹלֶה (1 Mos. 48, 1 u. 1 Sam. 22, 8), חוֹלַת (HL. 2, 5), חֳלִי (5 Mos. 28, 61), חֳלָיֵנוּ (Jes. 53, 4), חָלְיוֹ (Hos. 5, 13), וְנֶחֱלֵיתִי

---

kann auch annehmen, dafs sie חַיָּה, alle drei Stammbuchstaben enthaltend, lautet, und nur der Plural ist verkürzt, sowie es bei כָּלֶה und כָּלִים, bei דָּוֶה und דָּוִים der Fall ist, während das Femininum im Singular חַיָּה, wie כָּלָה und דָּוָה, und im Plural חַיּוֹת wie כָּלוֹת (Jos. 9, 5) lautet und wie diese immer den dritten Stammbuchstaben abgeworfen hat». — Diese Stelle dürfte vielleicht von dem Uebersetzer herrühren, welcher das widergiebt, was Abulwalîd im Risâlat at-taqrîb wat-tashîl (vergl. Derenbourg Opuscules S. 330 f.) zur Erklärung und zur Rechtfertigung der an unserer Stelle ausgesprochenen Ansicht Ḥajjûg's anführt.

[1]) In der arab. Handschrift ist fälschlich אֶחְיֶה und מְחַיֶּה punktiert, und in der hebr. Uebersetzung fehlen diese Formen überhaupt. Jedenfalls haben beide Abweichungen ihren Grund in dem Umstande, dafs die Formen אַחְיֶה und מַחְיֶה in der ganzen heiligen Schrift nicht vorkommen; aber Ḥajjûg führt stets auch Formen an, die nicht in der Bibel zu finden sind.

[2]) Die Handschrift hat וַיֶּחֱלֶה. Vergl. Rödiger (a. a. O. S. 607), der indefs den Fehler, ה statt א am Ende, übersehen zu haben scheint. Siehe dagegen Michlôl (S. 125a) נכתב כאל"ף אבל נקרא כבעלי ה"א. — Ueber die häufig vorkommende Verwechselung von Pathaḥ und Segôl lese man die Anmerkung Munk's (Notice sur Abou'l-walid, S. 39 Anm 2) nach. Vgl. auch Pinsker, S: Einleitung in das babylonisch-hebräische Punctationssystem u. s. w. (Wien 1863) S. XIX ff.

(Dan. 8, 27)[1], נֶחְלוּ (Amos 6, 6), בָּחֳלָיִים (2 Chron. 21, 15), בְּמַחֲלֶה (ebenda), תַּחֲלֻאֶיהָ (5 Mos. 29, 21)[2], בַּחֲלוֹתָם (Ps. 35, 13)[3], לְהִתְחַלּוֹת (2 Sam. 13, 2), וְהִתְחָל (ebenda 5)[4], und וַיִּתְחָל (ebenda 6)[5]. Das Hiph'îl heiſst הֶחֱלָה[6], הֶחֱלֵיתִי (Michah 6, 13), יַחֲלֶה, מַחֲלֶה[7], הַחֲלֵה, הֶחֱלִי[8] und הַחֲלוֹת[9]; הָחֳלֵיתִי (1 Kön. 22, 34 u. ö.)

---

[1]) Im arabischen Texte folgen die Formen des Qal, Niph'al und Hithpa'ël, untermischt mit verschiedenen Substantivbildungen, ohne Weiteres auf einander. Die in der hebräischen Uebersetzung zur Erklärung hinzugefügten Worte ולשון נפעל und ולשון התפעל sind wahrscheinlich auch erst spätere Glossen; denn im Maḥbereth ha-'Arûch des R. Sh'lomoh ibn Parḥôn s. h. v. lesen wir vor נהייתי ונחליתי das Wort והנפעל und vor ויצר לאמנון להתחלות die Worte ולשון התפעל. Vergl. auch RDQ im WB s. h. v., wo ebenfalls an den betr. Stellen והנפעל und וההתפעל stehen.

[2]) Vergl. Michlôl a. a. O.

[3]) Die letzten vier Bibelstellen fehlen in der hebr. Uebersetzung.

[4]) Bei Nutt ist statt מטחך in dem betr. Beispiele משכבך zu verbessern. Merkwürdiger Weise steht derselbe Fehler auch in der Concordanz ed. Bär s. v. חלה, während daselbst s. v. שכב beide Male richtig citiert ist.

[5]) In der hebr. Uebersetzung ist hinzugefügt: משפטם להיות והתחלה ויתחלה «eigentlich müſsten (die Formen) lauten וְהִתְחַלָּה und וַיִּתְחַלָּה.» — Auch diese Worte scheinen eine spätere Glosse zu sein. Denn Ibn Giqaṭiliâ übersetzt das in dem Zusatz wiedergegebene, bei Ḥajjûg im gleichen Sinne oft gebrauchte arabische Wort أصلها gewöhnlich durch עקרם (Vergl. Bacher: Die grammatische Terminologie des Jehûdâ ben Dâwîd Ḥajjûg, Wien 1882 S. 12), während bei Sh'lomoh ibn Parḥôn in der That die Worte משפטן להיות והתחלה ויתחלה zu lesen sind.

[6]) Wir lesen hier הֶחֱלָה (3. s. m. praet.), weil der Imperativ הַחֲלֵה später noch angeführt ist.

[7]) So ist wohl zu punctieren, da Ḥajjûg, wenn מְחַלָּה gemeint wäre, wohl die Stelle מְחַלָּה לֵב (Spr. 13, 12) citiert hätte.

[8]) Der Verfasser wollte hier sicherlich nicht הֶחֱלִי (Jes. 53, 10) anführen; denn dieses Wort ist eine Bildung des Stammes חלא, in der das Alef abgeworfen ist. Vergl. Michlôl S. 125a (נקרא כבעלי האל"ף וחסרה האל"ף מהמכתב); überdies hätte Ḥajjûg wohl sonst die ganze Stelle ויי חפץ דכאו החלי geschrieben.

[9]) Die letzten drei Formen fehlen in der hebräischen Uebersetzung bei Nutt.

aber ist Hoph'alform[1]), und wäre nicht das Ḥeth (erster Stammlaut), so stände sein O-laut, der bekannten Regel nach[2]), unter dem Hê[3]). (Ebenso sind Hoph'al) יָחֳלֶה, מָחֳלֶה, הָחֳלוּ und הָחֳלְתָה[4]). Die Pi'ël- und Pu'alformen[5]) sind חִלָּה (5 Mos. 29, 21) und חֻלֵּיתָ (Jes. 14, 10), ferner יְחַלֶּה und מְחַלֶּה[6]); und von derselben Wurzel, aber in anderer Bedeutung ist חַל (1 Kön. 13, 6)[7]),

---

[1]) Wörtlich: «Ist eine Verbalform, bei welcher die thätige Person nicht genannt ist.» Gemeint ist mit diesem Ausdrucke Hoph'al oder Pu'al. Vergl. Bacher a. a. O. S. 31.

[2]) Dafs nämlich jede Passivform (Hoph'al Pu'al und Hothpo'ël) als ersten Vocal einen U-Laut haben mufs. Aufgestellt ist diese Regel von Ḥajjûǵ in seiner Einleitung zu den Verben פ"י; sie lautet (Nutt S. 22, Z. 23 f.): כל פועל שלא הוזכר פועלו ראשית אותיותיו מונע בשרק או בקמץ חטף או בחלם. «Jede Verbalform, bei der die thätige Person nicht erwähnt ist, ist in ihrem ersten Buchstaben vocalisiert mit Shurek oder Qamez ḥaṭuf oder Ḥolem.» Vergl. auch Dukes S. 41, Z. 16 f.

[3]) Mit seiner Bemerkung will Ḥajjûǵ sagen, dafs Ḥeth als Kehlbuchstabe den Qamez-ḥaṭuf-Vocal erhält, der eigentlich unter dem Hê des Hoph'al stehen müfste. Vergl. Michlôl S. 116b (מוסב הקמץ חטוף אל החי"ת להקל מפני שהוא גרונית). — Die hebräische Uebersetzung erklärt die Stelle mit den Worten: או היתה ההא בקמץ חטף והאות שאחריה בשבא «das Hê hätte Qamez ḥaṭuf und der darauf folgende Buchstabe Sch'wâ haben müssen.» Siehe auch Ma'aseh Efod (ed. Friedländer u. Kohn, Wien 1865) S. 121 f., wo von unserem Worte gesagt ist, dafs es eigentlich הָחֳלֵיתִי oder הוּחֲלֵיתִי hätte lauten müssen (דינו ההא בחטף או שורק והחית פתוחה). — Die bei Nutt dann folgenden Worte כמו הראת לדעת scheinen vom Glossator aus Parḥôn's Wörterbuche hinzugefügt zu sein, wo zu lesen ist: ולולי החי"ת היתה כמשקל אתה הראת לדעת. — Die arab. Worte على الوجه المعروف sind in der Uebersetzung fortgelassen.

[4]) Die letzten vier Formen fehlen in der Uebersetzung.

[5]) Wörtlich: «eine andere schwere Form». Gemeint ist Pi'ël und Pu'al, während unter dem früheren والتثقيل, Hiph'îl und Hoph'al zu verstehn war. Ḥajjûǵ kennt auch noch ein تثقيل ثالث «eine dritte schwere Form»; so bezeichnet er nämlich die Form סוֹבֵב. Vgl. Bacher a. a. O. S. 30.

[6]) Die hebr. Uebersetzung hat statt dieser Form חחלה.

[7]) Die hebr. Uebersetzung citiert hier חִלָּה (2 Chron. 33, 12). Vielleicht ist dieses Citat das richtige, denn unseres ist weiter unten

חִלִּיתִי (1 Sam. 13, 12), חַלּוּ (Mal. 1, 9), יְחַלּוּ (Spr. 19, 6) und וַיְחַל (2 Mos. 32, 11), welches eigentlich וַיְחַלֶּה lauten müſste, wie auch חַל (1 Kön. 13, 6) eigentlich für חַלֵּה steht.

חנה חָנָה (Jes. 29, 1), וְחָנִיתִי (ebenda 3), תַּחֲנֶה, מַחֲנֶה [1] (beides Ps. 27, 3), וַיִּחַן (2 Mos. 19, 2), וַחֲנֵה (2 Sam. 12, 28), חֹנֶה (Ps. 34, 8) und חֹנָךְ (ebenda 53, 6) [2]. Was aber נִחַנְתְּ (Jer. 22, 23) anbetrifft, so gehört es nicht zu dieser Wurzel; und merke das wohl, denn es heiſst nicht נִחֲנֵת, entsprechend נִלְאֵית (Jes. 47, 13) und וְנִבְנֵית (Jer. 31, 3) [3].

חסה וְחָסָה (Ps. 64, 11), אֶחֱסֶה (ebenda 61, 5), יֶחֱסָיוּן (ebenda 36, 8), חָסָיוּ (5 Mos. 32, 37), חָסָיָה (Ps. 57, 2), חֲסוּ

---

noch einmal angeführt. Wir sind trotzdem der arab. Handschrift gefolgt, weil es so aussieht, als ob am Ende an passender Stelle nur noch beiläufig bemerkt sei, daſs auch das erste Citat eine apocopierte Form ist.

[1]) Letzteres Beispiel fehlt bei Dukes (S. 111), wo das hebräische Citat nur ואם (l. אם) תחנה עלי lautet, aber sicherlich wollte Ḥajjûǵ auch מַחֲנֶה anführen.

[2]) So erklären alle Exegeten; nur Dûnash b. Labhraṭ (Sefer t'shûbhôth D. b. L. ed. Filipowski S. 63) nimmt die Wurzel חנך an. Vergl. die Anmerkung bei Dukes zur Stelle.

[3]) Abulwalîd, welcher im Mustalḥiq (Opusc. ed. Derenbourg S. 143) diese Stelle citiert, liest ان لم يكن נחנת على زنة נלאית נבנית «da נחנת nicht nach der Form נלאית und נבנית (gebildet) ist». Es scheint, daſs beide Uebersetzer (vergl. Nutt, S. 78 Z. 31 u. Dukes S. 111 Z. 5) die Lesart ان لم يكن wiedergeben; wir ziehen jedoch die unsrige (ان لم يقل) vor, da auch in dem Citat des Mustalḥiq נחנת ohne Jod vor dem ת geschrieben ist, was die Deutung zuläſst, daſs Ḥajjûǵ sagen wollte, נחנת hätte auch ausgesprochen werden können נִחֲנֵת. — Daſs übrigens Abulwalîd nicht genau citiert, zeigt auch, daſs er statt مثل (hebr. כמו) على زنة (hebr. על משקל) schreibt. — Das bei Nutt noch als Beispiel hinzugefügte נגלת paſst nicht hierher, da hier nur wirklich in der Bibel vorkommende Formen als Beispiele angeführt werden konnten; es scheint daher Glosse zu sein, zumal da es das bei RDQ übliche Paradigma ist. — Ueber נחנת vergleiche man Abul-

(Richt. 9, 15), מַחְסֶה (Jes. 25, 4), לַחֲסוֹת (Rûth 2, 12), חוֹסֵי (Ps. 5, 12) und חוֹסִים (ebenda 17, 7).

חפה חָפָה, חָפִיתִי, אֶחְפֶּה, וְחָפוּ (Jirm. 14, 3), חָפוּי (2 Sam. 15, 30) und וַחֲפוּי (Est. 6, 12). — Das Piʿël ist: חִפָּה (2 Chron. 3, 5)[1], וַיְחַפֵּהוּ (ebenda und Vers 8)[2] und וַיְחַף (ebenda Vers 7). — Das Niphʿal lautet נֶחְפָּה, נֶחְפֵּיתִי, יֵחָפֶה. — נֶחְפָּה (Ps. 68, 14) ist genau ebenso wie die Masculinform (der 3. sg. des Praet.)[3]; nur ist in der Masculinform das Hê dritter Stammlaut, während es in der Femininform das Hê der Femininbildung ist. נֶחְפָּה (Ps. 68, 14) ist nämlich ursprünglich נֶחְפָּיָה[4]). Will man aber das Participium des Niphʿal im Masculinum, so sagt man נֶחְפֶּה mit Segôl[5] und (im Plur.) נֶחְפִּים[6].

---

walîd's Wörterbuch (كتاب الاصول ed. Ad. Neubauer. Oxford 1875) s. v. חנן (S. 237, Z. 12 ff.), ferner Dûnash b. Labhraṭ a. a. O. S. 64, Michlôl S. 129 b und Maʿaseh Efod S. 114.

[1]) Dukes citiert חִפָּה עין. Jedenfalls stand so in seiner Handschrift; auch in unserer arabischen lesen wir חפה עין עצי ברושים.

[2]) Das bei Nutt angeführte ויחפהו זהב טהור ist eine Verwechselung mit Vers 4, wo ויצפהו פנימה זהב טהור steht.

[3]) Wir glauben, dafs المذكر für الماضى المذكر (Praet. masc.) steht, da nur dieses dem Participium Niphʿal fem. ganz gleich ist; vom Mascul. des Part. spricht Ḥajjûǵ erst später und sagt von ihm, dafs es mit Segôl zu punctieren sei.

[4]) Bei Nutt lautet die ganze Stelle: ההא לשון נקבה ולמד הפועל חסר ועקרו נחפיה כמו נכהלה נשכחה. «Das Hê ist Feminin-Endung und der dritte Wurzelbuchstabe fehlt; eigentlich müfste die Form נחפיה lauten, wie נִבְהָלָה (Zeph. 1, 18) und נִשְׁכָּחָה (Jes. 23, 15)». — Man sieht, dafs hier nur kurz vom Uebersetzer die Form ohne Rücksicht auf das Original erklärt ist. — Die Beispiele am Schlufs sind jedenfalls eine Glosse aus Parḥôn, wo die Stelle lautet: והנפעל נחפה במשקל נשכחה.

[5]) Der Punctator unserer Handschrift, welcher נֶחְפָּה schreibt, hat offenbar unsere Stelle mifsverstanden; er scheint geglaubt zu haben, Ḥajjûǵ wünsche das Segôl unter Nûn.

[6]) Das Ende des Artikels lautet bei Nutt gleich hinter נשכחה (s. oben Anm. 4) ותאמר לזכר נחפה בסגול כמו ויש נספה «im Masculinum aber sagt man נחפֶּה mit Segôl wie נִסְפֶּה (Spr. 13, 23)». Auch diese Stelle erinnert an Parḥôn's ולשון זכר נחפה במשקל נספה.

. . .
חצה חָצָה (4 Mos. 31, 42), וְחָצִיתָ (ebenda 27), יֶחֱצֶה (Jes. 30, 28), יֶחֱצוּ (Ps. 55, 24), יֶחֱצוּהוּ (Jjob 40, 30), וְחָצוּ (2 Mos. 21, 35) und וַיַּחַץ (1 Mos. 33, 1), entstanden aus וַיַּחֲצֶה, das aber וַיִּחֶץ[1]) gelautet hätte[2]), wenn nicht das Ḥeth wäre[3]). Ferner הַמֶּחֱצָה (4 Mos. 31, 36), מַחֲצִיתָהּ (3 Mos. 6, 13), חֲצִי (2 Mos. 26, 12) und חֲצוֹת (Ps. 119, 62)[4]). — Das Niph'al ist נֶחֱצָה, נֶחֱצֵיתִי, יֵחָצֶה

---

[1]) Vergl. Abulwalîd im Mustalḥiq (Opusc. S. 145 Z. 6), wo er in Bezug auf ויחץ sagt: الذى كان الوجه فيه بزعمه ויחץ بكسر اليا «dessen Form nach seiner (Ḥajjûg) Ansicht וַיִּחֶץ lauten müfste mit Ḥîrek unter dem Jôd». Derenbourg liest וַיִּחַץ statt וַיִּחֶץ, wie uns scheint, mit Unrecht. Siehe unten Anm. 3.

[2]) Unter الوجه ist «die zu erwartende Form» zu verstehen. Vergl. Bacher a. a. O. S. 11.

[3]) Welches als Kehlbuchstabe das doppelte Pathaḥ veranlafst. — Ibn Ĝiqaṭiliâ überträgt: ולולא החת שפתחו (l. שפתחה) אשר לפניה או היה ויחין כמו ויפן, ויכן, ויקן, וירף «wäre nicht das Ḥeth, welches das Pathaḥ unter dem ihm vorangehenden Buchstaben veranlafst, so müfste es lauten וַיִּחֶץ wie וַיִּפֶן u. s. w.» Die hinzugefügten Beispiele rühren wohl auch vom Glossator her, da der Uebersetzer jedenfalls mit dem vocalisierten וַיִּחֶץ den Satz geschlossen hat.

[4]) Es scheint, dafs Ḥajjûg חֲצוֹת für ein Hauptwort hält, wie חֲצִי. — Man vergleiche dagegen die Meinung des Jepheth b. 'Alî (angeführt bei Munk: Notice sur Abou'l-walid etc. S. 41 Anm.); dieser sagt nämlich: واعلم ان כחצות הלילה مصدر مثل כעשות כעלות כראות والامر منه חצה مثل ותהי המחצה אשר חצה משה فليس هو مثل כחצי הלילה كما ظنّ من ليس له هداية في طرق اللغة وهو يتعاطاها ويجوّز بها على שמעי כזב قوم פתאים «Wisse, dafs כַּחֲצוֹת (2 Mos. 11, 4) ein Infinitiv ist wie כַּעֲשׂוֹת, כַּעֲלוֹת und כִּרְאוֹת; der Imperativ (bei Jefeth b. 'Alî immer als Grundform angenommen) ist חֲצֵה (von derselben Wurzel) wie הַמֶּחֱצָה (4 Mos. 31, 36) und חָצָה (ebenda 42). Es ist aber nicht gleich כַּחֲצִי, wie es einer annimmt, der nicht kennt die Pfade der Sprachwissenschaft, der sich das aber anmafst und damit auch Eindruck macht auf diejenigen, welche auf Lügen hören, auf das Volk der Dummen». Gemeint ist Sa'adjah, welcher כחצות לילה mit في نصف الليل wiedergiebt.

und וְתֵחָץ (Dan. 11, 4), welches eigentlich וְתֵחָצֶה lauten müfste[1]). Gieb wohl acht[2])!

חקה חִקָּה[3]), חִקֵּיתִי, מְחַקֶּה; ferner חֻקָּה, ein Praeteritum[4]),

---

[1]) Bei Nutt lesen wir als Schlufs des Artikels: ותחצה כמו ותראה והריש «וְתֵחָצֶה הוכשה ושניהם ראויים להדגש כמו תכנה תגלה לולא החת וְתֵרָאֶה ist wie (1 Mos. 1, 9), und beide müfsten eigentlich ein Daghesh (im ersten Stammlaut) haben wie תְּכַנֶּה und תְּגַלֶּה, wenn nicht Ḥeth und Rêsh wären (die doch kein Daghesh vertragen).» — Auch diese ganze Stelle hinter ותחצה ist späterer Zusatz und rührt fast wörtlich von Parḥôn her, wo zu lesen ist: תחצה כמשקל ותראה הוכשה ושניהן ראוי להדגש אילולי החי"ת והרי"ש. Die Worte כמו תכנה תגלה sind vom Glossator hinzugefügt; es sind die ihm aus RDQ's Michlôl geläufigen Paradigmen.

[2]) Mit Bezug auf diesen ganzen Artikel bemerkt Abulwalîd in seinem Wörterbuche (S. 243, Z. 14 ff.): قد ذكرت هذه اللغة فى كتاب حروف اللين بتشويش وبغير تحرير. «Diese Vocabel ist in der Schrift über die schwachen Buchstaben angeführt, aber in einem Durcheinander und ohne Klarheit.» Abulwalîd begründet dann seinen Vorwurf, indem er auseinandersetzt, dafs חצה doch in den angeführten Bibelstellen bald «teilen» schlechtweg, bald «halbieren» und bald «bis zur Hälfte gelangen» u. s. w. bedeutet, was aber Ḥajjûǵ doch nicht anmerkt. — Wir glauben indefs, dafs Ḥaj. alle die verschiedenen Bedeutungen von חצה mit Recht, als unter den Begriff «in zwei Teile teilen» fallend, nicht als معنى اخر (in anderem Sinne) bezeichnet, was er nur thut, wenn die Bedeutungen so verschieden sind, wie etwa חִלָּה «krank machen» und חִלָּה «anflehen». — Vergl. auch RDQ Wörterbuch s. v. חצה Ende: כלם ענין חלוקה בין שיהיו החלקים כשוה או כלא שוה.

[3]) חקה ist eines der Verba, von denen Ḥajjûǵ in der Einleitung (vergl. Dukes S. 15, Z. 6 ff. und Nutt S. 13, Z. 20 ff.) sagt, dafs sie nur im Piʿēl (wozu natürlich auch Puʿal und Hithpaʿēl gehören) vorkommen. — Die bei Nutt hinzugefügten Worte פועל כבד sind eine Glosse. Vergl. Parḥôn s. h. v. לא בא לנו מזה העיקר פועל קל כלל אלא פועל כבד.

[4]) Ḥajjûǵ hat hinter חֻקָּה das Wort ماضى (Praeteritum) hinzugefügt, wahrscheinlich um anzudeuten, dafs nicht der Imperativ חַקֵּה gemeint sei, von dem er am Ende des Artikels spricht und hervorhebt, dafs er nicht zu unserer Wurzel gehöre. — Beide Uebersetzungen lassen das Wort ماضى unübersetzt. — Das bei Nutt an dessen Stelle stehende פועל שלא הוכר פועלו (Puʿalform) halten wir für einen späteren Zusatz gleichwie das am Anfang stehende פועל כבד. Siehe oben Anm. 3.

מְחֻקֶּה, יְחֻקֶּה, חֻקֵּיתִי (Jeḥesq 8, 10 u. 23, 14) und תִּתְחַקֶּה (Jjob 13, 27). Zu dieser Wurzel gehören aber nicht וְחַקּוֹתָ (Jeḥesq. 4, 1), חֻקָּהּ (Jes. 30, 8) und חֻקַּת (4 Mos. 19, 2 u. 31, 21)[1]. Und wisse das.

. . .

חרה חָרָה (Jjob 42, 7 u. ö.), יֶחֱרֶה (5 Mos. 6, 15), וַיִּחַר (2 Mos. 4, 14 u. ö.) und יֵחָרוּ (Jeḥesq. 24, 10), welches eine Niph'alform ist[2]). Ich halte aber וַיַּחַר (Jjob 19, 11), weil es verschieden ist von וַיִּחַר (4 Mos. 11. 10) und וְיִחַר (2 Mos. 32, 10) und wo sonst (יִחַר zu lesen ist)[3]),

---

[1]) Wie Menaḥem ben Serûq s. v. חק anzunehmen scheint. — Ḥajjûǵ führt alle diese Formen unter dem Stamme חקק an.

[2]) Im Mustalḥik (Opusc. S. 144 Z. 4 ff.) sagt Abulwalîd, daſs Ḥajjûǵ auch im Artikel חרר (vergl. Dukes S. 159, Z. 15 u. Nutt S. 109, Z. 37) יֵחָרוּ als Niph'al von diesem Stamme anführt und die Form damit erklärt, daſs das Rêsh eigentlich ein Daghesh haben müſste; da demnach יֵחָרוּ möglicherweise gar nicht zu חרה gehört, so wundert Abulwalîd sich, weshalb Ḥajjûǵ hier nicht הַנֶּחֱרִים (Jes. 41, 11) anführt, welches doch ohne Zweifel eine Niph'al-Bildung von חרה ist. Uebrigens, meint Abulwalîd, sei der Umstand, daſs יֵחָרוּ sowohl unter חרה als auch unter חרר angeführt werde, damit zu erklären, daſs das Hê in חרה an Stelle des Rêsh in חרר stehe. Abulwalîd stellt im كتاب اللمع S. 90, Z. 7 (cf. ספר הרקמה S. 46, 23) thatsächlich die Regel auf: وقد ابدلت الهاء كثيرا من احد المثلين «daſs oft das Hê anstatt des zweiten Doppelbuchstaben (in den Wurzeln, deren zweiter und dritter Consonant gleich seien) gesetzt werde», und führt auch dort als Beispiel an: وان כל הנחרים כך וחרה אף יי من معنى ושכן חררים במדבר وان لم يكن من اصله «daſs die Bedeutung des Stammes in הנחרים und חרה dieselbe sei wie in חררים (Jirm. 17, 6), wenn auch die Wurzeln verschieden (nämlich חרה und חרר) seien». — Die Beispiele ויחר אף יי und והעצמות יחרו fehlen bei Nutt. — Dukes hat wohl nur יחרו ohne והעצמות in seinem Manuscripte vergefunden, so daſs er die Form nicht erkannte; deshalb klammert er יחרו ein und setzt dafür נִחֲרוּ בִי (HL. 1, 6). Ob Nutt (englischer Text S. 92, Anm. 1) die dort angeführte Lesart aus einer Handschrift oder von Dukes hat, ist nicht zu erkennen.

[3]) Bei Dukes sind die zwischen den Bibelstellen ויחר אף יי und ויחר אפי בהם stehenden Worte יחרו כנין נפעל zu streichen, da sie hierher garnicht passen.

für eine Hiphʿîlform in derselben Bedeutung, welche abgeleitet ist von הֶחֱרָה (Neḥ. 3, 20)[1], הֶחֱרֵיתִי und ursprünglich וַיַּחֲרֶה heiſst[2]). Die zu erwartende (apocopierte) Form aber müſste lauten וַיַּחַר, entsprechend וַיֶּפֶר (Ps. 105, 24) und ähnlichen Bildungen[3]). — Es

---

[1]) Vergl. Abulwalîd (Wörterbuch S. 247, Z. 15), der es ebenfalls als möglich hinstellt, daſs הֶחֱרָה (Neḥ. 3. 20) dieselbe intransitive Bedeutung wie das Qal hat. — Siehe dagegen die Erklärung Abhraham's ibn ʿEsrâ z. St. (Neḥ, 3, 20) והחרה פועל יוצא מבנין הכבד הנוסף וכן ויחר עלי אפו. Vergl. auch unten Anm. 3.

[2]) Bei Nutt lautet die Stelle: אך ויחר עלי אפו פועל כבד החרה ויחרה והפילו הלמד ונותר ויחר; sie scheint selbst für Ibn Ĝiqaṭiliâ, der ja nicht Wort für Wort übersetzt, doch etwas zu frei und ist sicherlich corrumpiert. Zum mindesten fehlt vor החרה das Wort מן und müſste statt הלמד wohl למד הפועל gelesen werden. והפילו הלמד ונותר ויחר ist bestimmt eine Glosse, da hier so wenig wie sonst der Wegfall des Hê besonders erklärt zu werden brauchte. — Das arabische Wort وأُحسب scheinen beide Uebersetzungen nicht vor sich gehabt zu haben, denn Ibn Ĝiqaṭiliâ übersetzt ואך, welches dem arabischen وأمّا, und Ibn ʿEsrâ ויתכן היות, das dem arab. ويمكن ان يكون entspricht.

[3]) Auch diese Stelle ist in der hebr. Uebersetzung bei Nutt gänzlich verändert; sie lautet: והיה ראוי להיות ויחר כמו ויפן זנב אל זנב מן הפנה ויפר את עמו מן הפרה לולא החת ואלו היה מן הפועל הקל היה כמו ויחר אף יי בישראל. «Es müſste וַיַּחַר lauten, wie וַיֶּפֶן (Richt. 15, 4) welches von הִפְנָה und וַיֶּפֶר (Ps. 105, 24), welches von הִפְרָה kommt, wenn nicht das Ḥeth wäre, (welches das doppelte Pathaḥ veranlaſst); wäre es Qal, dann müſste es wie וַיִּחַר (4 Mos. 32, 13) lauten». Soweit könnte man allenfalls noch die Stelle als von dem Uebersetzer herrührend betrachten; was nun aber folgt, ist wohl späterer Zusatz des Glossators, der möglicherweise auch die nach dem Original hinter פועל כבד zu erwartenden Worte מענין זה gestrichen, weil sie mit dem Zusatz in Widerspruch standen. Die Uebersetzung fährt nämlich fort: (l. וההבדל) והבדל ביניהם מן הענין שויחר הפתוח היוד פועל האלקים שהרבה אפו והבעירו והחרק היוד פועל האף שהוא בוער «der Unterschied zwischen beiden liegt in der Bedeutung; denn bei וַיַּחַר ist Gott Subject, der seinen Zorn sehr entbrennen läſst; bei וַיִּחַר aber ist der Zorn Subject, der entbrennt». — Der Glossator hat hier seine von Ḥajjûǵ abweichende, mit Ibn ʿEsrâ's Erklärung (vergl. oben Anm. 1) übereinstimmende Auffassung zum Ausdruck

ist auch möglich, daſs תִּתְחַר (Ps. 37, 1 u. Spr. 24, 19) zu unserem Begriffe gehört; es wäre dann eigentlich תִּתְחָרֶה, wie תִּתְגָּרֶה (2 Kön. 14, 10 u. 2 Chron. 25, 19)[1]. Indeſs kann es auch zu תְּתַחֲרֶה (Jirm. 12, 5) und מְתַחֲרֶה (ebenda 22, 15) gehören, die der vierbuchstabigen Wurzel תחרה entstammen; in diesem Falle würde der vierte Buchstabe (des Stammes) abgeworfen sein [2]). — Was aber וְחָרָה (Jeḥesq.

---

gebracht, und darum oben מענין זה gestrichen. — Uns will es auch scheinen, als sei infolge der Einschiebung der Randbemerkungen eine Umstellung der einzelnen Sätze notwendig geworden. Wir würden die Stelle, mit Weglassung der Glossen, so emendieren: אך ויחר עלי אפו פועל כבד [מענין זה] מן החרה יחרה [ועקרו להיות] ויחרה ואלו היה מן הפועל הקל היה כמו ויחר אף יי בישראל והיה ראוי להיות וַיִּחַר כמו וַיִּפֶר את עמו.

[1]) Von welchem ebenfalls die apocopierte Form תִּתְגָּר (5 Mos. 2, 9 u. 19) vorkommt. Die hebr. Uebersetzung (ed. Nutt) liest auch statt כמו תתגרה die Worte: כמו ואל תתגר בם הראוי להיות תתגרה. Siehe dagegen die folgenden Anm.

[2]) Die letzte Möglichkeit hält Abulwalîd im Risâlat-at-taqrîb wat-tashîl (Opusc. S. 332), wo unsere Stelle wörtlich angeführt ist, für gänzlich ausgeschlossen und bezeichnet ihre Annahme seitens Ḥajjûǵ's als einen Irrtum. Er sagt (ebenda S. 333, Z. 1 f.) فهو اذا افتعال من חרה مثل תתגר من גרה وليس من תחרה اصلا. «Es ist Hithpa'ël von חרה wie תתגר von גרה und kommt überhaupt nicht von תחרה». Wenn man aber einwende, Ḥajjûǵ habe doch vielleicht Recht und תתחר sei Qal, während מְתחרה Pi'ël sei, so stehe dem die (Nutt 12, 29 u. Dukes 14, 18) ausgesprochene Ansicht Ḥ's entgegen, daſs eine vierbuchstabige Wurzel — und als solche ist doch an unserer Stelle תחרה ausdrücklich bezeichnet — niemals ein Qal hat; denn was nicht der Form פעל entspreche, sei immer eine schwere Form ان كل فعل على خلاف بنية פעל فهو ثقيل (Opusc. S. 333, Z. 6). — In seinem Wörterbuche aber (S. 760, Z. 23 ff.) sagt Abulwalîd folgendes: وليس بمستنكر ان يكون אל תתחר במרעים خفيفا من هذا الاصل على زنة תפעל ولا يكون ناقص هاء كما جوّزه ابو زكرياء لان اصل מתחרה عند ابى زكرياء اعنى الفعل الماضى תִּחרה: وقد بيّنّا فى كتاب التسهيل والتقريب امتناع كون אל תתחר من بنية תתחרה כאח وملنا به هناك على كونه من חרה على مثال ואל תתגר בם

24, 11) und חָרָה (Jjob 30, 30) anbetrifft, so gehören

كما جوّزه ابو زكرياء وهو وجه جائز الّا ان الاجوز والاجود منه عندى كونه خفيفا من מתחרה כאח على زنة אל תפעל لان الهاء فى מתחרה مزيدة عندنا للالحاق كما قلنا وليست اصلا كما زعم ابو زكرياء. «Jedermann weiſs, daſs תתחר (Ps. 37, 1 u. Spr. 24, 19) Qal von dieser Wurzel (תחר) ist, nach der Form תפעל, aber nicht (eine Form) mit abgeworfenem Hê, wie Abû Zacarijjâ es für möglich hält, nach dessen Meinung die Grundform von מתחרה, d. i. das Praeteritum, תִחרה ist. — Nun haben wir bereits im Tashîl und taqrîb dargelegt, was der Annahme, daſs תתחר dieselbe Conjugation wie תְּתַחרה sei, entgegensteht, und uns dabei dort der Ansicht zugeneigt, es könne von חרה kommen und der Form תתגר (5 Mos. 2, 9 u. 19) gleich sein, wie es A. Z. ja auch für möglich hält; und das ist in der That eine annehmbare Ansicht, aber noch annehmbarer und besser ist, nach meinem Dafürhalten, die, daſs es Qal von (derselben Wurzel wie) מתחרה ist, entsprechend der Form אל תפעל; ist doch, wie wir gesagt, das Hê in מתחרה, nach unserer Meinung, nur als Anhängsel hinzugekommen, und gehört nicht zum Stamme, wie A. Z. glaubt.» — Jedenfalls ist Abulwalîd später von seiner im Taqrîb ausgesprochenen Ansicht (وليس من חחרה اصلا) daſs תתחר mit חחרה überhaupt nichts zu thun hat, zurückgekommen und auch davon, daſs es Hithpa'ël von חרה sei. Um aber den Widerspruch nicht zu schroff hervortreten zu lassen, stellt er letztéres als möglich hin und giebt sich, in Bezug auf die Verwandtschaft mit מתחרה, den Anschein, als habe er nur Ḥajjûǵ's Annahme einer Wurzel תחרה bekämpft, weil dieser nicht gewuſst, daſs der Stamm תחר laute, das Hê aber nur angehängt sei. — Bei Nutt ist zunächst das sinnentstellende זה hinter מעקר zu streichen, ferner gehört die am Ende des Artikels stehende Glosse unmittelbar hinter האות הרביעית. Die Glosse selbst giebt das wieder, was RDQ im Michlôl über אל תתחר sagt. Im Wörterbuche (ס' השרשים) s. v. חרה lesen wir: ומשקל תתחר תפעל וזה נכון מפני פתחותו ואלו היה על משקל תתגר היה קמין (l. קמוץ) כמוהו «die Form von תתחר ist תִּפְעַל, und das ist richtig, weil es Pathaḥ hat, wäre es aber nach der Form von תִּתְגָּר, so hätte es wie dieses Qamez haben müssen», und in der Grammatik (חלק הדקדוק) (siehe Michlôl S. 118a, Z. 8) ist von dem Qamez in תתגר gesagt, es stehe לתשלום הדגש «als Ersatz für das Daghesh», welches eigentlich im Rêsh von תתגרה stehen müſste, und dann heiſst es weiter (Zeile 10) אבל אל תִּתְחַר כמרעים שהוא בפתח איננו התפעל אך הוא כמשקל תִּבְחַר תִּשְׁמַע ויהיה שרשו תחר והוא שלישי וכפועל הכבד יבוא וכיועי כי אתה מְתַחְרֶה כאח ואיך תְּתַחְרֶה את הסוסים ואמר העבר תִּחְרָה. «תִּתְחַר», welches mit Pathaḥ geschrieben wird, ist nicht ein Hithpa'ël, sondern die-

sie nicht zu diesem Stamme, ich meine חֹרֹה[1]).
Wisse das!

חֹשֹׁה חָשָׁה, חָשִׁיתִי, אֶחֱשֶׁה[2]) (Jes. 62, 1 und 65, 6), תֶּחֱשֶׁה (Ps. 28, 1) und לַחֲשׁוֹת (Qohel. 3, 7). Das Hiphʿîl ist הֶחֱשֵׁיתִי[3]) (Jes. 42, 14), אַחְשֶׁה, מַחְשֶׁה (ebenda 57, 11), מַחְשִׁים (Richt. 18, 9) und הֶחֱשׁוּ[4]) (2 Kön. 2, 3 u. 5)[5]).

---

selbe Form wie חכחר und חשמע, und sein Stamm ist das dreibuchstabige חחר. Dieses aber kommt im Piʿël vierbuchstabig vor; denn מְחַתְרָה und תְּחַתְרֶה lautet im Praeteritum תִּחְתְּרָה.» — Vergleicht man mit diesen Stellen die Glosse bei Nutt, welche lautet: ויהיה תתחר תפעל וכן כא החת כפתח שאם היה על משקל תתגר היה קמוץ כמהו לתשלום הרגש שלושי תחר מן מתחרה רביעי תחרה מן הכבד: so ist nicht schwer zu erkennen, wie letztere entstanden und in den Text gekommen.

[1]) Dukes meint, sie seien von der Wurzel חרר und wundert sich, daſs Ḥajjûǵ diese Stellen dort nicht anführt. Dieser citiert sie aber unter חור (vergl. Nutt S. 46, Z. 26 u. Dukes S. 77, Z. 19). — Siehe übrigens auch Risâlat at-taqrîb (Opusc. S. 320, Z. 7 ff.), wo Abulwalîd denen gegenüber, welche es auffällig gefunden, daſs Ḥajjûǵ unter חרר nur חָרוּ (Jes. 24, 6) und nicht unser חָרָה u. וְחָרָה anführt, den letztern in Schutz nimmt und erklärt, wie derselbe da gerade mit Vorbedacht zu Werke gegangen sein muſs (بعد نظر واستثبات واعتقاد), indem er unsere Formen zum Stamme חור rechnete. — Zum Schlusse fügt Abulwalîd allerdings noch hinzu, daſs Ḥajjûǵ unser וְחָרָה u. חָרָה allerdings auch unter חרר hätte anführen können, und er habe es vielleicht nur deshalb unterlassen, weil er es für überflüssig gehalten, nachdem er חָרוּ erwähnt, dem sie vollkommen glichen, im Vertrauen auf die Einsicht des Lesers (اتّكالا منه على فهمنا ذلك عنه).

[2]) Ḥajjûǵ führt diese Form nicht als Citat aus der Schrift an. — Bei Dukes steht dafür מחשה, was aber gar nicht an diese Stelle paſst.

[3]) Bei Nutt steht vor החשיתי noch החשה, während die erste Form des Qal חָשָׁה fehlt.

[4]) Welches Ḥajjûǵ jedenfalls auch für einen Imperativ hält, obwohl es als solcher eigentlich הַחְשׁוּ lauten müſste. — R. Josef Qimḥî erklärt darum auch unser הֶחֱשׁוּ als Praeteritum. Vergl. Michlôl Jôfî z. St. — Die arabische Handschrîft hat allerdings הַחְשׁוּ punctiert, aber wohl nur zufällig, weil sie überhaupt meistens ַ ְ für ֱ ֶ hat. — Vergl. oben S. 189 Anm. 2.

[5]) Bei Nutt ist am Schlusse des Artikels noch zu lesen: ואשר הוא פועל יוצא והלוים מחשים לכל העם «transitiv ist מַחְשִׁים (Neḥ. 8, 11)», eine Glosse, die wörtlich aus RDQ's Wörterbuche s. h. v. abgeschrieben ist.

חתה חָתָה, חָתִיתִי, הֵיַחְתֶּה (Spr. 6, 27), חֹתֶה (ebenda 25, 22), לַחְתּוֹת (Jes. 30, 14) und הַמַּחְתָּה (3 Mos. 16, 12)[1]. — Eine zweite Bedeutung hat dieselbe Wurzel (im Hiph'il) הֶחְתָּה, הֶחְתֵּיתִי und יַחְתְּךָ (Ps. 52, 7)[2], welches (der Bildung nach) dem יַפְרְךָ (1 Mos. 28, 3) und אַשְׁקְךָ[3])

---

[1]) Die letzten drei Beispiele fehlen bei Nutt; dafür ist zur Erklärung der Form הֵיַחְתֶּה die Glosse hinzugefügt: נפתח היוד מפני החית שלפניה והיה ראוי לנקדה בחרק כמו יוד יכנה יקנה יכבה וחבריו (l. שלאחריה). «Das Jôd hat Pathaḥ wegen des ihm folgenden Ḥêth; denn eigentlich müſste es Ḥirek haben, wie das Jôd in יִכְנֶה, יִקְנֶה, יִכְבֶּה und ähnlichen.»

[2]) Ḥajjûǵ nimmt als erste Bedeutung jedenfalls «Feuer anzünden» an, ebenso wie Menaḥem b. Serûq (vergl. Maḥbereth ed. Filipowsky S. 96), und als zweite «wegscharren». — Gegen diese Erklärung wendet sich Abulwalîd; im Mustalḥiq (Opusc. S. 145 f.) meint er, יַחְתְּךָ sei nicht ein Hiph'îl — die Conjugation komme garnicht von חתה vor —, sondern Qal, so gut wie הֵיַחְתֶּה; wenn man יַחְתֶּה mit dem Suffix verbinde, so könne es nicht anders lauten als יַחְתְּךָ. — Ferner hätte יַחְתְּךָ nicht eine andere Bedeutung als היחתה, חותה u. s. w., sondern alle bedeuteten dasselbe, nämlich «wegscharren, fortnehmen». Vergl. auch sein Wörterbuch S. 255, Z. 24 ff. — Ebenso ist auch die Meinung Dûnash's ben L. (siehe Sefer t'shûbhôth ed. Filipowsky S. 65). — Ibn Ǧiqaṭiliâ hat nun in seiner Uebersetzunǵ, wie schon Derenbourg (a. a. O. S. 144 Anm. 3) bemerkt, den Text im Sinne Abulwalîd's geändert und deshalb fährt er hinter היחתה איש אש בחיקו unmittelbar fort: יחתך ויסחך, läſst die Hiph'îlformen alle weg und ebenso natürlich das im Original folgende على مثل יפרך אשקך. — Die Worte וכן יוד vor יחתך halten wir für eine Glosse, und ebenso das in dem einen Manuscript bei Nutt (H) noch hinzugefügte כלם ענין לקיחה, welches das im Wörterbuch RDQ's stehende ענינם ענין לקיחה wiedergiebt. — Ibn Ǧiqaṭiliâ hat demnach hier nicht nur nicht wörtlich übersetzt, sondern Ḥajjûǵ sogar Ansichten untergeschoben, die derselbe garnicht teilt. Es ist das ein Vorgehn, welches allerdings bei den mittelalterlichen Copisten und Uebersetzern nicht selten zu beobachten ist. — Vergl. Opuscules S. CXX, Anm. 6, und die bei Munk (Notice sur Abulwalîd S. 212) angeführte interessante Stelle aus der Vorrede J'hûdah ibn Tibbôn's zu seiner Uebersetzung des Wörterbuches des Abulwalîd, wo über ein derartiges Vorgehn ibn Parḥôn's bittere Klage geführt wird.

[3]) Dukes liest ישקך, und ebenso findet es sich im Mustalḥiq (a. a. O. S. 145, Z. 1), wo unsere Stelle citiert ist. Wir halten

(HL. 8, 2) gleicht. Dahin gehört auch[1] תֵּחַת (Spr. 17, 10), welches eigentlich תֵּחְתֶּה lauten müſste und Qal ist. — Es sind aber diese beiden Worte[2]) nicht von (demselben Stamme wie) חִתַּת (1 Mos. 35, 5) und וּמְחִתָּה (Spr. 10, 29 u. 21, 15)[3]), wie manche glauben[4])
טוה טָוָה, טָוִיתִי, אֶטְוֶה, יִטְוֶה, טוֹוָה, טוות[5]), טְוֵה, טְוּו, טְוִי, טְוִינָה, ferner טָוּו (2 Mos. 35, 26) und מַטְוֶה (ebenda 25).

---

indeſs unsere Lesart für die einzig richtige, weil doch Ḥajjûǵ zum Beweise, daſs יחתך ein Hiph'îl sei, nur Worte anführen durfte, welche wirklich in der heiligen Schrift gebraucht werden, die Form ישקך aber findet sich nicht in der Bibel.

[1]) D. h. in derselben Bedeutung wie יחתך ist auch תֵּחַת zu nehmen. — Derenbourg (a. a. O.) scheint unsere Stelle miſsverstanden zu haben; er übersetzt nämlich ومنه, das doch zu erklären ist ومن هذا المعنى الثانى فى الاصل, als ob es gar nicht zum Citat gehörte, mit den Worten Il (sc. Ḥajjûǵ) ajoute, und das von Abulwalîd hinzugefügte هذا نصّ قوله (dies der Text seiner Worte) mit de ce dernier sens. — Ibn Ǧiqaṭiliâ hat, entsprechend seiner Ansicht (siehe S. 201, Anm. 2), offenbar auf יחתך ויסחך unmittelbar folgen lassen תחת גערה ראוי להיות תחתה. — Die Worte ויש מפרשין hat der Glossator hinzugefügt, weil RDQ (im Wörterbuche s. h. v.) sagt: ויתכן כי תחת משרש נחת, und ebenso die Worte כמו ותחע והוא חסר; das Beispiel וַתֵּחַע ist nämlich dasjenige Wort, welches im Michlôl (S. 113a) nach תֵּחַת angeführt ist; letzteres ist Beispiel für die Verba, deren erster Stammbuchstabe ein Kehllaut ist, und ersteres für die Verba, deren zweiter Stammbuchstabe ein Kehllaut ist.

[2]) Gemeint sind יְחִתֶּךָ und תֵּחַת. Vergl. Ende der Wurzel חתת (Nutt S. 110 u. Dukes S. 160).

[3]) Die Uebersetzung bei Nutt ולא יצא מעקר זה חתת ומחתה »von dieser Wurzel stammen nicht חִתַּת und מְחִתָּה« scheint corrumpiert zu sein; denn daſs חִתַּת und מְחִתָּה von חתת kommen, glaubt Niemand; vielleicht ist aber זה vor מעקר zu lesen. — Bei Dukes steht statt חתת der Druckfehler חתח.

[4]) Auch Raschi erklärt z. B. יְחִתֶּךָ mit den Worten לשון שבירה also vom Stamme חתת.

[5]) Statt der zwei Formen טוָֹה und טוות hat Dukes noch einmal טָוִיתִי, und bei Nutt steht der Druckfehler חוי statt טוי.

כִּמְטַחֲוֵי טֹחָה (1 Mos. 21, 16)[1]. Möglich, dafs hier das Waw an Stelle des Hê steht, wie es auch sonst üblich ist bei den (Stämmen mit) schwachen Buchstaben[2]; es müfste dann eine Piʿëlform sein[3]) und ihre Ableitung[4])

---

[1]) Das bei Nutt hinzugefügte Stück (פי׳ כמו שמרחיקין מושכי הקשת החץ כך הרחיקה ממנו וי״מ שם דבר בלשון רבים כלומר שיעור מרוצת החץ במשיכת הקשת «So weit wie die Bogenschützen den Pfeil schiefsen, so weit entfernte sie (Hagar) sich von ihm. — Andere erklären es als ein Hauptwort in der Mehrzahl, nämlich: die Strecke die ein Pfeil beim Bogenschiefsen durcheilt») ist wörtlich aus RDQ's Wörterbuche abgeschrieben. Mit den י״מ (d. anderen Erklärern) ist in erster Reihe David Qimḥî gemeint. Allerdings haben auch Onqelôs M'naḥem b. Serûq (S. 98) Abhr. ibn ʿEsrâ u. a., unser Wort als Hauptwort erklärt. — Uebrigens ist nach unserer Glosse die Stelle in Qimḥî's Wörterbuche zu corrigieren; anstatt ורבי יונה פירש mufs es heifsen ור׳ יהודה פי׳, und zwischen מושכי und החץ ist noch das Wort הקשת hinzuzufügen.

[2]) Z. B. שַׁלְוָתִי (Jjob 3, 26) und שָׁלֵו (ebenda 16, 12) von שלה, sowie עָנָו (4 Mos. 12, 3) von ענה. Vergl. Mustalḥiq (Opusc. S. 163, Z. 7) الواو فيه بدل من الهاء الذى هو لام الفعل كما قال آز فى כמטחוי קשת وكما استعمل من שלה לא שלותי שלו הייתי das Waw ist da (sc. in עָנָו) an Stelle des Hê, welches dritter Stammbuchstabe ist, wie Abu Zacarijjâ bei כמטחוי es erklärt, und wie aus שלה die Bildungen שַׁלְוָתִי und שָׁלֵו werden.

[3]) Ibn ʿEsrâ übersetzt وهو ثقيل mit והוא קשה; er hat offenbar כמטחוי nicht als Piʿëlform anerkennen wollen, da er es ebenfalls als Hauptwort ansieht und mit כהשלכת החץ erklärt. Vergl. S. 201 Anm. 2. — In der Uebersetzung des Ibn Ǧiqaṭiliâ ist وهو ثقيل garnicht übertragen und lautet die Stelle nur על מנהגם כשאר הפעלים ממין זה שהזכרתי »wie es ihre Gewohnheit ist bei den übrigen Zeitwörtern dieser Art, die ich erwähnt habe«.

[4]) Ibn Ǧiqaṭiliâ übersetzt ויש ללמד עליו »man kann es erweisen«, und Ibn ʿEsrâ hat dafür nur והנה הוא »und zwar wäre es«. — Beide Uebersetzungen bringen dann Formen, welche sich zur Ableitung für כמטחוי garnicht eignen. — Dafs unsere Erklärung der Formen die richtige ist, beweist auch die Stelle im Wörterbuche RDQ's, welche lautet: ויאמר ממנו כל בנין הרגוש טיחה טיחותי וכו׳ מטחוי (מטחו .l) מטחוים וכו׳ וכסמוך מטחוי קשת. Er (Ḥajjûǵ) führt davon das ganze Piʿël an, nämlich טִיחָה u. s. w.

wäre: טִחָה, טִחַוְתִּי, אֲטַחֶו, מְטַחֶו, מְטַחֲוִים und מְטַחֲוֵי קֶשֶׁת [1]).

טעה הִטְעָה [2]), הִטְעֵיתִי, מַטְעֶה und הִטְעוּ (Jeḥesq. 13, 10) [3]).

יגה Diese Wurzel ist als Hiphʿîl in Gebrauch, und zwar mit Waw (geschrieben), in welches das Jod sich verwandelt hat, wie ich Dir schon anfangs dargelegt [4]). Daher הוֹגָה, הוֹגֵיתִי, הוֹגָה (Klgl. 1, 12) und הוֹגָהּ (ebenda 5) [5]), welches verkürzt ist und eigentlich הוֹגְיָהּ [6]) lauten

---

[1]) Nach Abulwalîd's Meinung fehlt hinter טחה der Stamm טמה, von dem וְנִטְמִינוּ (Jjob 18, 3) komme, wie וְנִגְלִינוּ (1 Sam. 14, 8) von גלה (vergl. Opusc. S. 146, Z. 3). — Ḥajjûǵ hat wohl aber dieses Wort von einem andern Stamme abgeleitet, wie z. B. Raschi u. RLBG es thun.

[2]) Unser Verbum gehört zu denen, welche nur im Hiphʿîl vorkommen. — Vergl. Nutt S. 13, Z. 20 ff. u. Dukes S. 15, Z. 6 ff. — Siehe auch oben S. 195, Anm. 3. — Bei Nutt ist auch, vermuthlich vom Glossator, hinzugefügt פועל כבד. — Das Qal טעה ist neuhebräisch. (Vergl. Levy, J.: Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch s. h. v.)

[3]) In Nutt's Ausgabe steht hinter טעה die Glosse טרה מכה טריה על משקל כויה. Vergl. Ibn Parḥôn. — Ḥajjûǵ hat wohl diese Wurzel weggelassen, weil die einzige davon vorkommende Form טְרִיָּה (Jes. 1, 6 u. Richt. 15, 15) regelmäſsig ist. Vergl. den Schluſs der Wurzel כוה (Nutt 82, 20), wo von כְּוִיָּה gesagt wird, es sei שלם כאותיותיו.

[4]) Siehe die Einleitung Ḥajjûǵ's zu den Verbis פ״י (Nutt, S. 22, Z. 6 ff. u. Dukes S. 40, Z. 4 v. u. ff.). — Die Worte كما اعلمتك انفا (wie ich Dir anfangs dargelegt) hat Ibn Ǧiqaṭiliâ nicht übersetzt; dafür citiert er die betreffende Stelle.

[5]) Vergleiche dagegen die Ansicht des ʿAlî ben Suleimân (citiert bei Pinsker: Liqqûṭê qadmôniôth Wien 1860, S. 185, Z. 2 ff.) فامّا כי״י הוגה فانّه يمكن كونه من معنى الحسرة ويمكن كونه من التنحية من כאשר הוגה מן המסלה »Was aber הוֹגָהּ anbetrifft, so kann es »betrüben« bedeuten, oder auch »wegschaffen«, wie הֻגָּה (2 Sam. 20, 13). — Dukes hat statt הוֹגָהּ irrtümlich das Citat כִּי אִם הוֹגָה (Klgl. 3, 32), auf welches das folgende ושרשו הוגיה doch nicht paſst.

[6]) Das bei Nutt hinter הוגיה stehende אוגיה ist zu streichen, da es falsch ist.

müſste. Dann אוֹגֶה[1]), תּוֹגֶה, תּוֹגְיוּן (Jjob 19, 2)[2]), das unverkürzt ist[3]), der Imperativ הוֹגֵה, הוֹגוּ, הוֹגִי, הוֹגֶינָה, ferner מוֹגֶה, מוֹגִים, מוּגָה und מוּגוֹת[4]), auch יָגוֹן (Jes. 35, 10 u. ö.)[5]) und תּוּגַת (Spr. 1, 10). Das Participium Niph'al[6]) heiſst נוּגֶה[7]), נוּגִים, letzteres hat den dritten Stammbuchstaben abgeworfen, ebenso auch die beiden Formen נוּגָה und נוּגוֹת[8]) wie נוּגוֹת (Klgl. 1, 4),

---

[1]) Das bei Nutt folgende Stück «וכחסרון אוג יוג תוג נוג und verkürzt אוג u. s. w.» ist aus RDQ's Michlôl (S. 123a, Z. 12) abgeschrieben, also spätere Glosse, und ebenso das folgende Citat: ושמחיתו כיד מוגיך welches erst hinter מוגים stehen sollte. — Ueber מוגיך vergl. Abulwalîd in seinem Wörterbuche S. 274, Z. 4 ff. u. Abhraham ibn 'Esrâ im Ṣaḥôth ed. Lipman, Fürth 5587 S. 61 a.

[2]) Wir schreiben תּוֹגְיוּן mit Waw hinter dem Taw, obwohl es in den Bibelausgaben ohne dasselbe steht, weil Ḥajjûǵ sicherlich so geschrieben hat; denn er hätte die Form nicht als كامل (unverkürzt) bezeichnet, ohne eine Bemerkung über das fehlende פא הפועל zu machen, wenn er תּגְיוּן geschrieben hätte.

[3]) Vergl. dagegen die Ansicht Rabbenu Tam's (in S. T'shûbhôth Dûnash etc. S. 55), welcher sagt: תוגיון נפשי מן יגה כמו תוגון ויוד יתירה כמו יוד ירוֹיון והמיון יכליון אשר הם כמו ירוון יֶהמון יכלון.

[4]) Bei Dukes fehlt die Form מוּגָה, und bei Nutt auſserdem noch מוֹגֵה und der ganze Imperativ.

[5]) Dukes bemerkt: Ḥajjûǵ folgt hier Menaḥem b. Serûq, den Dûnash widerlegt. — Uns scheint die Bemerkung nicht zutreffend zu sein, denn auch Menaḥem nimmt nicht die Wurzel יגה an, sondern nur ג. Allerdings leitet er ויגה und יגון von einem und demselben Stamme ab, was Dûnash nicht thut, da er יגון von der Wurzel גן ableiten will.

[6]) Bei Dukes muſs man lesen וּבִנְיַן נִפְעַל. — Ueber die Uebersetzung bei Nutt siehe unten S. 206, Anm. 4.

[7]) Wir punctieren alle mit נ beginnenden Niph'alformen mit Shûreq, statt, wie sonst bei den Verbis פ״י die Regel ist, mit Ḥolem, weil die einzigen beiden in der Bibel vorkommenden Formen נוּגוֹת und נוּגַי so vocalisiert sind. — Vergl. RDQ's Michlôl S. 123 a, Z. 16 f.

[8]) Bei Dukes lautet unsere Stelle וכנין נפעל נוגה נוגים נגות חסרות — Ob נגות ohne ו hinter נ nur ein Druckfehler, oder ob der Herausgeber vielleicht das dahinter stehende חסרות so verstanden, daſs ו, der erste Radikal, fehlt, ist nicht zu erkennen.

welches eigentlich נוֺגָיוֹת lauten müſste; dahingegen ist נוֺגָה, welches seiner Bedeutung nach eine (andere) Niphʿalform ist [1]), als Praeteritum unverkürzt. — Ferner נוֺגֵיתִי, נוֺגְיוּ oder in der üblichen Verkürzung [2]) נוגו, dann נוֺגֵית [3]) und נוֺגְתָה [4]). — Das Futurum [5]) Niphʿal wäre אִוָּגֶה, יִוָּגֶה, יִוָּגוּ [6]), תִּוָּגֶינָה, הִוָּגֶה,

---

1) Mit الانفعال bezeichnet Ḥajjûǵ hier alle Niphʿalformen auſser dem Participium (المنفعل).

2) Ibn ʿEsrâ überträgt das arabische على النقصان الجارى (mit der üblichen Verkürzung) nur mit dem Worte חסר.

3) Die arabische Handschrift hat נוגֵת ohne Jod, was auch angeht, so gut wie נִגְלֵתִי (1 Sam. 2, 27).

4) Statt der letzten zwei Formen hat Dukes irrtümlich die zwei schon vorher angeführten נוגות und נוגיתי. — In der Uebersetzung des Ibn Ǧiqaṭiliâ ist die Stelle ganz verändert; sie lautet: ולשון נפעל נוגה לשעבר בקמץ ושם הנפעל נוגה כסגול ולרבים נוגים וכהפיל המם כטפל נוגי ממועד ולנקבה נוגה כלשון עבר לזכר ולרבות כתולותיה נוגות »Im Niphʿal ist נוגָה als Perfectum mit Qameṣ und als Participium (שם הנפעל ist hier gebraucht im Sinne von: והנפעל שהוא שם לאיש או לכל דבר. Vergl. Bacher: Grammatische Terminologie u. s. w. S. 32, Z. 13 ff.) mit Segôl, im Plural נוגים und mit Abwerfung des Mem im status constructus נוגי (Zeph. 3, 18), im Femininum נוגָה, so wie (die 3. sing.) mascul. des Perfectum, und im Plural fem. נוגות (Klgl. 1, 4)«. — Der Uebersetzer hat, indem er schon hier נוגי ממועד anführt, eine Ansicht kundgegeben, welche der des Ḥajjûǵ entgegensteht. Letzterer erwähnt dieses Beispiel nämlich erst später und sagt von ihm, daſs נוגי hier nicht in dem Sinne von נוגות (Klgl. 1, 4), sondern in dem von הֻגָּה (2 Sam. 20, 13) zu erklären sei. — Wir sind der Meinung, daſs auch die Stelle וכהפיל המם כטפל נוגי ממועד, trotzdem sie sehr anklingt an Michlôl (S. 123 a, Z. 18) מפני הסמיכות נפל המם, doch vom Uebersetzer herrührt, weil schon in der Einleitung zu den Verbis, deren erster und dritter Wurzellaut schwache Buchstaben sind, in der Uebersetzung des Ibn Ǧiq. (Nutt S. 64, Z. 24 f.) zu lesen ist: אך נוגי ממועד משקלו נפעלי והוא נלקח מן הוגה יי, während bei Abhraham ibn ʿEsrâ, der wohl auch hier das Original genau übersetzt, die Stelle (Dukes S. 103, Z. 19) lautet: רק נוּגֵי ממועד נפעלים הם מן כאשר הֻגָּה מן המסלה.

5) المستقبل (Futurum), gleichwie das hebr. העתיד wird von den Grammatikern als Gesamtname für unser Futurum und Imperativ gebraucht.

6) Bei Dukes ist der Druckfehler יוגו in יוגו zu verbessern. — Bei Nutt fehlen יוגו und תוגינה.

welches zugleich Imperativ und Infinitiv [1]) sein kann, הֹוָגוּ und הֹוָגְיָנָה [2]). Auch וַיַּגֶּה (Klgl. 3, 33) kann zu unserem Stamme in derselben Bedeutung (wie die bisherigen Beispiele) gehören; indeſs ist es eine andere Art schwere Form (Piʿël), und ihre Ableitung wäre: יִגָּה, יִגִּיתִי, אֲיַגֶּה, יְיַגֶּה und וַיַּגֶּה [3]), bei dem das vocallose Jôd des Futurum in den ersten Wurzellaut Jôd übergegangen ist [4]) in der Art, wie ich es Dir bereits (bei

---

[1]) Ḥajjûǵ und auch beide Uebersetzer haben irrtümlich, was für das regelmäſsige Zeitwort gilt, daſs nämlich die 2. sg. m. des Imperativ und der Infinitivus constructus gleich sind, auch auf unser Wort angewendet, dessen Infinitiv indeſs הֲגוֹת lauten müſste.

[2]) Die Glosse bei Nutt וכחסרון אוג יוג, חוג, נוג, welche eigentlich schon hinter יוגה gehört, ist aus RDQ's Michlôl (S. 123 a, Z. 20). — Das arabische مصدر (Infinitiv) übersetzt Ibn Ḡiq. seiner Gewohnheit gemäſs mit המקור שהוא שם הפועל (siehe Bacher: a. a. O. S. 32, Z. 9). Vergl. auch Nutt S. 21, Z. 35 ff., wo in einer Glosse erklärt wird, warum man שם הפועל auch מקור nennt. — Interessant sind auch die Bemerkungen Profiat Durans über מקור Maʿaseh Efod S. 49), aus denen ersichtlich ist, daſs letzterer die Uebersetzung Ibn Ḡiq.'s mit den Glossen benutzt hat. In Ibn ʿEsrâ's Uebersetzung, und wohl auch im Original, sind nämlich alle die Stellen, die Efodi zu seiner Beweisführung herbeibringt, garnicht vorhanden.

[3]) Bei Dukes ist der Text hinter וכזה הענין corrumpiert; wir emendieren ihn, wie folgt: והוא כין אחר כהפועל הכבד והנה הוא יִגָּה יִגִּיתִי אֲיַגֶּה יְיַגֶּה וַיַּגֶּה u. s. w. — Vielleicht hat ein Copist dieser Uebersetzung, der Ibn ʿEsrâ's entgegenstehende (im Commentar zu Klgl. 3, 33 ausgesprochene) Erklärung, nach welcher וַיַּגֶּה eine Hiphʿîlform ist (והוא מהבנין הכבד הנוסף כמו היצא אתך), kannte, unsere Stelle mit dieser Erklärung in Einklang bringen wollen und deshalb hier ganz unmögliche Formen, wie הוֹגֵיתִי, אוֹגֶה und יוֹגֶה gebracht. — Bei Nutt gehört die aus Michlôl (S. 123 a, Z. 25) abgeschriebene Glosse: וי"מ משפטו ויוג (l. וַיּוֹגֶה) מבניין הפעל erst hinter die Worte ויחל עד; der יש מפרש ist R. Jôsef Qimḥî. Vergl. auch RDQ's Wörterbuch s. v. יגה.

[4]) Vergl. dagegen Michlôl (S. 123 a, Z. 24), wo umgekehrt gesagt ist: נפלה יוד השרש והוטלה תנועתה על היוד הנוספת, daſs das Jôd des Stammes verschwunden, und das Jôd des Futurum geblieben. Siehe auch S. 208 Anm. 1 u. 2.

der Erklärung der Worte) וַיַּבְּשֵׁהוּ (Naḥûm 1, 4)[1]) und וַיָּחֶל (1 Mos. 8, 10)[2]) dargelegt habe. — In einer andern

---

[1]) Die Stelle (Nutt S. 23, Z. 22 ff. und Dukes S. 42, Z. 16 ff.) lautet: »Einige glauben, daſs in וַיַּבְּשֵׁהוּ der erste Stammbuchstabe weggefallen sei. Ich will Dir nun beweisen, daſs er nicht weggefallen ist. Bekannt ist: wenn wir das Jôd der 3. pers. (sg. fut.) zu dem Pi'ël יַבֵּשׁ setzen, so kommen zwei Jôd zusammen, von denen das erste Zeichen der dritten Person und das andere erster Stammbuchstabe ist, und man sagt יְיַבֵּשׁ wie יְשַׁבֵּר. Nun weiſst du aber, daſs das Jôd in יְשַׁבֵּר vocallos wird, wenn Du die Conjunction וַ davorsetzest; setzest Du also dieses וַ vor das Jôd der 3. Person in יְיַבֵּשׁ, so wird dieses auch vocallos, muſs aber in den Wurzellaut Jôd, der deshalb auch ein Daghesh erhält, übergehen, weil die Sprache nicht die Fähigkeit besitzt ein vocalloses und vocalisiertes Jod hinter einander hörbar zu machen; daher sagt man וַיַּבֵּשׁ und וַיַּבְּשֵׁהוּ so gut wie וַיְשַׁבֵּר und וַיְשַׁבְּרֵהוּ. Dabei ist das mit Daghesh versehene Jôd in וַיַּבְּשֵׁהוּ an Stelle von zwei Jôd, von denen eines erster Stammbuchstabe und das andere Zeichen der 3. Person ist. Es ist nun klar, daſs der erste Stammbuchstabe in וַיַּבְּשֵׁהוּ vorhanden und nicht weggefallen ist«. — Wir haben die Stelle nach der Uebersetzung Ibn 'Esrâ's wiedergegeben, weil sie mehr dem Original zu entsprechen scheint als die von Nutt herausgegebene Ibn Ǧiqaṭiliâ's; doch haben wir auch in jener zwei Emendationen vornehmen zu müssen geglaubt, und zwar (auf Zeile 18) פעל כבר für פ' עכר und (auf Zeile 20) כמלת ישבר statt כמלת יעבור.

[2]) Diese Stelle ist im Mustalḥiq (Opusc. S. 27, Z. 2 ff.) citiert; sie lautet: ויחל עוד ياء الغائب مندغمة فى الياء التى هى فاء الفعل على ما فسرت גוער כים ויבשהו لانّه יְיַחֵל فاذا زدنا واو العطف المفتوحة سكنت الياء الاولى واندغمت فى الثانية. »In וַיָּחֶל ist das Jôd der dritten Person in dem ersten Wurzellaute Jôd aufgegangen, so wie ich es Dir bei וַיַּבְּשֵׁהוּ erklärt habe. — Denn die Form ist יְיַחֵל; setzen wir nun וַ davor, so ruht das erste Jôd und geht in dem zweiten auf.« — Abulwalîd (a. a. O.) hält es allerdings auch für möglich, ان يكونوا حذفوا منه الياء الذى هو فاء الفعل ونقلوا حركته الى ياء الاستقبال »daſs man den Wurzellaut Jôd abgeworfen und seinen Vocal auf das Jôd der Futurum übertragen haben könne.« — Vergl. S. 199, Anm. 2. — Siehe auch 'Alî ben Suleimân (a. a. O. S. 184, Z. 4 v. u.) der von Ḥajjûǵ sagt فامّا ויגה כני איש فان الوجه عنده كونه

Bedeutung aber erscheint derselbe Stamm הוֹגֵיתִי, הוּגָה, dessen Passiv (Hophʿal) genau ebenso lautet in הֻגָּה[1]) (2 Sam. 20, 13), mit welchem der Bedeutung nach, auch die Niphʿalform נוּגֵי (Zeph. 3, 18) zusammentrifft[2]).

וַיֻּגֶּה بيايين وان الواحدة مندغمة فى الاخرى وذلك عنده نظير ما يراه فى גוער כים ויכשהו وفى ויחל עוד. »Was וַיֻּגֶּה anbetrifft, so ist nach seiner Meinung die zu erwartende Form וייגה mit zwei Jôd, von denen aber das erste von dem andern verschlungen worden ist, eine Erscheinung, die er auch schon bei ויכשהו und ויחל beobachtet.«

[1]) Siehe die Stelle bei ʿAlî b. Suleimân (a. a. O. S. 185, Z. 4 ff.) ويمكن كون واو כאשר הוגה بدل من ياء ويمكن ان تكون الهاء اصليّة ويكون הוגה امّا فعل لم يسمّ فاعله وكان الوجه فيه הֻגָּה مثل הורה גבר الذى على احد التفسيرين مقام הֹרָה גבר ومعناه حبل برجل او ولد رجل اى ذكر وامّا ان يكون ممّا يسمّا فاعله ويكون فعلا ماضيا من الثقيل الذى امره הוגי بوزن שוסי الذى يجى امره من ועתידותיהם שוסיתי ثقيل من הוא ישסה אוצר וגו׳. »Es ist möglich, daſs das Waw in הֻגָּה (2 Sam. 20, 13) statt eines Jôd steht. — Es kann aber auch das Hê zur Wurzel gehören; הֻגָּה wäre dann entweder Puʿalform für הֻגָּה — wie ja auch הֹרָה (Jjob 3, 3) nach einer (Saʿadjah's) Erklärung für הֹרָה steht und »es ist ein Mann empfangen« oder »oder ein männliches Kind gezeugt worden« bedeutet —; oder es wäre ein Activum, und zwar das Praeteritum einer schweren (Pôʿēl-)Form, deren Imperativ הוגי hieſse, entsprechend שׁוֹסֵי, einem Imperativ zu שוסיתי (l. שׁוֹשֵׂתִי) (Jes. 10, 13), welches Pôʿēl ist zu (dem Stamme von) יִשְׁסֶה (Hos. 13, 15)«. — Bei Nutt ist das arabische والفعل الذى لم يسمّ فاعله مثله سواء ganz weggeblieben; dafür steht die wörtlich (auſser dem vom Glossator herrührenden ויש לומר) aus RDQ's Michlôl (S. 123 a, Z. 26 f.) abgeschriebene Glosse: ויש לומר שהוא פועל שלא נזכר שם פועלו ומשפט (l. ומשפטו) הוגה (l. הֻיְגָּה) כמשקל הגלה. »Man kann auch sagen, daſs es Passiv ist und eigentlich הֻיְגָּה nach der Form הָגְלָה lautet«.

[2]) Abulwalîd im Mustalḥiq (Opusc. S. 127, Z. 8) stellt הֻגָּה und נוּגֵי als in ein und derselben Bedeutung gebraucht, zusammen, und ebenso erklärt Raschi נוּגֵי (Zeph. 3, 18) als ענין הוצאה in derselben Bedeutung wie הֻגָּה (2 Sam. 20, 13). — In der Uebersetzung Ibn Ǧiqaṭiliâ's ist consequenter Weise hier נוגי ממועד garnicht angeführt, da es schon früher erwähnt ist. Vergl. S. 206, Anm. 4.

Man sagt, daſs auch das Qal הָגָה (Jes. 27, 8) diese (letzte) Bedeutung habe, und daſs auch das erste Hê hier an Stelle des Jôd getreten sei[1]).

ידה יָדָה, יָדִיתִי, יִידֶה[2]) und יְדוּ (Jirm. 50, 14). Es ist möglich, daſs הָדָה (Jes. 11, 8) dieselbe Bedeutung hat, indem nur Hê an Stelle von Jôd getreten ist[3]). — In eben derselben Bedeutung kommt auch die Piʿêlform vor, nämlich יִדָּה, יִדִּיתִי, אֲיַדֶּה und לְיַדּוֹת (Zech. 2, 4)[4]). —

---

[1]) Abulwalîd erklärt diese Annahme für sehr wohl möglich; es hätten oft zwei verschiedene Worte ein und dieselbe Bedeutung وربّما كانت لغتين (l. لغتان) في معنى واحد. Vergl. Opusc. S. 127, Z. 7 f. Siehe auch Maḥbereth Menaḥem S. 40a und T'shûbhôth Dûnash S. 60; ferner ʿAlî b. Suleimân (in Liqqûṭê qadmôniôth S. 185, Z. 9 ff.) wo zu lesen ist: والفعل الخفيف من הוגה מן המסלה הגה ברוחו הקשה ومصدره הגו סיגים מכסף بوزن הרו עמל והוליד און. »Ein Qalform von הוגה ist הָגָה (Jes. 27, 8), dessen Infinitiv הָגוֹ (Spr. 25, 4), entsprechend הָרוֹ (Jes. 59, 4).« — Bei Dukes steht der Druckfehler הָגֹה ברוחו für הָגָה בר'.

[2]) Die arab. Handschrift hat יְיַדֶּה, eine Lesart, die hierher nicht paſst. — Bei Dukes steht der Druckfehler ידח für ידה, und bei Nutt liest man ידה, welches wohl יְדֵה, als Singular zum folgenden יְדוּ, zu punctieren ist. Diese letzte Aenderung hat wohl der Glossator vorgenommen, weil er die Futurum-Formen in der Glosse, mit הא'י'ת'ן besonders anführt; die Glosse lautet הא'י'ת'ן אידה ידה ובחסרון איד יד und ist aus Michlôl (S. 123 a u. b) fast wörtlich abgeschrieben.

[3]) Ḥajjûǵ erwähnt dieses הָדָה auch unter der Wurzel הדה. Siehe Nutt S. 73, Z. 3 und Abulwalîd's Wörterbuch S. 170, Z. 10 f., ferner RDQ's Wörterbuch s. v. הדה und ידה. Vergl. auch oben Anm. 1.

[4]) Bei Nutt ist hinzugefügt: וידו אבן בי דינו ויידו וי"מ כי הוא כבנין הפעל ודינו ויידו. »Ferner וַיַּדּוּ (Klgl. 3, 53), welches eigentlich וַיְיַדּוּ lauten müſste; einige aber erklären es als Hiphʿîlform für וַיּוֹדוּ«. — Auch dieser Zusatz rührt vom Glossator her und findet sich fast wörtlich in RDQ's Wörterbuch s. h. v. Vergl. auch Michlôl S. 123b, Z. 3 ff. — Interessant ist die folgende Bemerkung des ʿAlî b. Suleimân (a. a. O. S. 185, Z. 15 f.) وعند يحيى بن داود . . . وان الوجه في וידו אבן בי ויידו بياءين وانّه بثبوتهما بوزن וימרו בי בית ישראל. »Nach Jaḥjâ b. Dâud ist die für וַיַּדּוּ (Klgl. 3, 53) zu erwartende Form

Wisse aber, dafs יַדּוּ (Joël 4, 3) nicht zu diesem Stamme gehört, da man nicht יִדּוּ mit Ḥireq unter dem Jôd liest, wie doch bekanntlich die richtige entsprechende Form lauten müfste [1]). — Von demselben Stamme giebt es auch noch ein Hiph'îl in einer andern Be-

---

וַיְיַדּוּ mit zwei Jôd, und wenn beide daständen, dann entspräche sie der Form וַיַּמְרוּ (Jeḥesq. 20, 13)«. — Aber einmal erwähnt Ḥajjûǵ וַיַּדּוּ überhaupt nicht (vergl. Abulwalîd Wörterbuch S. 276, Z. 12 الّا ان ابا زكرياء لم يذكر וידו אכן כי »nur erwähnt A. Z. וַיַּדּוּ überhaupt nicht«); hätte er es aber auch erwähnt, so hätte er es gewifs gleich den analogen Formen וַיַּגֶּה, וַיְּכַשְּׁחוּ und וַיְּחַל nur als Pi'ël und nicht als Hiph'îl erklärt. Ebenso giebt 'Alî b. S. Ḥajjûǵ's Ansicht über ידו גורל falsch wieder, wenn er sagt: وان الوجه في ידו גורל امّا יידו وامّا ידו بنقطة تحت الياء ليكون بوزن לי קוו רשעים. »Dafs יַדּוּ entweder für יידו oder aber für יִדּוּ mit einem Punkte unter dem Jôd stehe, dem Worte קִוּוּ (Ps. 119, 95) entsprechend gebildet.« Ḥajjûǵ sagt aber, wie schon Pinsker (in seiner hebr. Uebersetzung a. a. O. S. 192, Anm. 3) erklärt, ganz etwas anderes. Vergl. auch die folgende Anm.

[1]) In der von Nutt herausgegebenen Uebersetzung ist hinter כי לא נאמר יִדּוּ בחרק die Glosse hinzugefügt: כמו גָּלוּ ערותה אך הוא מן ידד כמו סבו מן סבב רכו מן רכך »(denn man sagt nicht יִדּוּ), wie גִּלּוּ (Jeḥes. 23, 10); vielmehr kommt es von ידד, wie סַבּוּ von סבב und רַכּוּ von רכך.« — Letztere Ansicht hat auch Ḥajjûǵ, der יַדּוּ unter ידד anführt. Vergl. Nutt S. 110, Z. 27 und Dukes S. 160, Z. 16. — Anderer Meinung ist der Grammatiker Jiṣḥaq b. Shaûl, dessen Ansicht Abulwalîd im Risâlat at-taqrîb wat-taṣhîl (Opusc. 333 f.) anführt, und der sagt, dafs יַדּוּ von יָדָה komme und eigentlich וַיְיַדּוּ lauten müfste, analog der Form וַיְיַחֵל (Mich. 5, 6); man habe das Jôd des Futurum abgeworfen, weil die Aussprache zweier Jôd hier zu schwerfällig sei (استثقالا لتحريك الياءين). Dazu macht Abulwalîd hier die Bemerkung, dafs diese Ansicht wohl möglich sein könnte. »Gott weifs es.« In seinem Wörterbuche aber erklärt er sich entschiedener für Jiṣḥaq b. Shaûl und führt als neuen Beweis für die Richtigkeit von dessen Ansicht die Form וַיַּדּוּ (Klgl. 3, 53) an, von der doch ohne Zweifel dasselbe gelte, wie von וַיְּכַשְּׁחוּ. Vergl. oben S. 208, Anm. 1 u. 2, S. 210, Anm 4. Siehe auch Michlôl S. 123 b, Z. 3.

deutung, in welchem das Jôd (des Stammes) in ein ruhendes Waw umgewandelt ist, nämlich הוֹדָה, הוֹדֵיתִי, אוֹדֶךָּ (Jjob 40, 14)[1], וּמוֹדֶה (Spr. 28, 13) und תּוֹדָה (Ps. 50, 14)[2]. Ferner das Hithpa'ēl[3]) mit einem (consonantischen) vocalisierten Waw[4]) וְהִתְוַדָּה (3 Mos. 5, 5) und וְהִתְוַדּוּ (4 Mos. 5, 7)[5]. — Eine dritte Bedeutung hat הוֹדָה[6]) in הוֹדִינוּ (Ps. 75, 2), אוֹדְךָ (ebenda 71, 22), יוֹדוּ (ebenda 99, 3), אֲהוֹדֶנּוּ (ebenda 28, 7),

---

[1]) Abulwalîd (Wörterbuch S. 276, Z. 12 ff.) meint, daſs אוֹדֶךָּ, seiner Bedeutung nach, besser zu dem weiter unten angeführten הוֹדִינוּ (Ps. 75, 2) u. s. w., als zu וּמוֹדֶה (Spr. 28, 13) passe, da letzteres »bekennen« (اقرار) bedeutet, während unser אוֹדֶךָּ »loben« (الحمد) zu übersetzen ist, und daher dem Begriffe הוֹדִינוּ »danken« (الشكر) sehr nahe steht, wenn es sich allerdings auch mit diesem nicht ganz deckt. — Vergl. Michlal Jôfî zu Jjob 40, 14, wo אוֹדֶךָּ erklärt wird als ענין ודוי או שבח והודאה es bedeute entweder »bekennen« oder »Lob und Dank«.

[2]) Ḥajjûǵ erklärt hier תּוֹדָה als »Bekenntnis«, und ebenso sagt Raschi z. St. תודת דברים. — Vergl. dagegen Abhraham ibn 'Esrâ in seinem Commentar z. St. und Michlal Jôfî ebenda.

[3]) Ḥajjûǵ sagt hier الانفعال, das sonst Niph'al bedeutet, für Hithpa'ēl. Ibn 'Esrâ übersetzt auch wörtlich ובנין נפעל, während die andere Uebersetzung ולשון התפעל hat. Daſs übrigens auch sonst für Hithpa'ēl arabisch الانفعال gebraucht wird, geht aus der Bemerkung Bachers (Terminologie S. 30, Anm. 3) hervor, daſs auch der Lexicograph Dawid b. Abhraham Hithpa'ēl ebenso wie Niph'al bezeichnet.

[4]) Ibn Ḡiqaṭiliâ übersetzt بواو محرّكة mit בוו נעה נראת במוצא שפתים »mit einem beweglichen, bei der Aussprache hörbaren Waw«. Diese Stelle zeigt uns, was derselbe mit seiner Bemerkung in der Einleitung meint, wenn er sagt, daſs er oft der Deutlichkeit und des bessern Verständnisses wegen ein arabisches Wort mit mehreren hebräischen wiedergebe. Vergl. oben S. 176.

[5]) Bei Nutt ist zwischen den Beispielen וְהִתְוַדָּה (3 Mos. 5, 5) und וְהִתְוַדּוּ (4 Mos. 5, 7) auch noch וְהִתְוַדָּה עָלָיו (3 Mos. 16, 21) hinzugefügt.

[6]) Bei Nutt ist hinter הוֹדָה hinzugefügt לשון שבח (in der Bedeutung »Lob«). — Vergl. Sh'lomoh b. Parḥôn s. h. v., wo hinter den Beispielen die Worte פי' לשון שבח והלל וזמרה zu lesen sind, und RDQ's Wörterbuch s. h. v., wo ענין השבח וההודאה steht. Siehe S. 213, Anm. 3.

יְהוֹדוּךָ (ebenda 45, 18), יְהוֹדֶה (Neh̦. 11, 17)[5]) und הודו (1 Chron. 16, 34 u. ö.). — Eine vierte Bedeutung (endlich hat derselbe Stamm) in תּוֹדֹת (Neh̦. 12, 31) und וְהַתּוֹדָה[6]) (ebenda v. 38)[7]).

---

[1]) Ueber die letzten drei Formen vergl. Ibn ʿEsrâ's Sefer Ṣaḥôth S. 49b und Michlal jôfî zu Ps. 28, 7, ferner Munk: Notice sur Abou-l-walîd S. 186, Z. 10 ff.

[2]) Ḥajjûǵ erklärt beide Worte im Sinne von »Schaar, Haufe«; ebenso sagt Abulwalîd in seinem Wörterbuche S. 276, Z. 20 وتفسيره جماعات »und ihre Bedeutung ist: Schaaren«, und Abhraham ibn ʿEsrâ z. St. erklärt unser Wort: נקראו כן כי הם מעמידין (l. מְעַבְּדִין) להודות לשם והם האומרים שיר של תודה. — Vergl. dagegen die Erklärung des Talmûd (Sh'bhûʿôth 15a) und Raschi's zu Neh̦. 12, 31, denen auch Saʿadjah ibn Danân (angeführt im Anhange zu Abulwalîd's Wörterbuche S. 788, Z. 20 ff.) sich anschliefst.

[3]) Bei Nutt steht am Ende des Artikels eine lange Glosse, von der der erste Teil schon hinter הודו ליי כי טוב gehört; dieser erste Teil lautet והמקור או השם מענין שלישי שהוא לשון הודאה על הידות הוא ואחיו ובא שלם עם פא הפועל והשרק מקום חולם והדגש שביוד לפאר הקריאה כי לא היתה קריאתה נכרת על הבאור אם לא נדגשה ואין לפרש כי הדגש תמורת נון (l. נח) לוו הידות (l. הודות) ואע"פ שנכתבה היוד. »Der Infinitiv oder das Nomen (actionis) in der dritten Bedeutung »danken« ist הֻיְּדוֹת (Neh̦. 12, 8), und zwar ist (diese Form) unverkürzt und erscheint mit dem ersten Stammbuchstaben; das Shureq steht für Ḥolem, und das Daghesh im Jôd soll dessen Aussprache verdeutlichen, denn man könnte es nicht genau hören, wenn es nicht Daghesh hätte. — Man darf es aber nicht erklären, dafs das Daghesh als Ersatz für das (fehlende erste) ruhende Waw von הודות stehe, wenn auch (der ursprüngliche erste Stammbuchstabe) Jôd, (aus welchem das in der üblichen Form הודות erscheinende Waw doch erst geworden ist), hier wieder sich zeigt.« — Diese ganze Stelle ist fast wörtlich aus RDQ's Michlôl (S. 123b, Z. 6 ff.) und aus dem Wörterbuche desselben s. h. v. abgeschrieben; aus letzterer Stelle haben wir auch den durch zwei Fehler verunstalteten Text Nutt's verbessert. — Die Worte ואין לפרש hat der Glossator zum Beginn des aus dem Wörterbuche entnommenen Stückes hinzugefügt, weil in Qimḥî auf diese zweite Erklärung unsere erste (schon im Michlôl a. a. O. gegebene) folgen läfst und letztere mit den Worten einführt וטוב מזה »besser als jene erste Erklärung ist die folgende«. — Der andere Teil der Glosse, der hinter והתודה השנית gehört, lautet: שתי תודות פי' קהלות אבל בשבועות תנן אין מוסיפין על העיר ועל העיירות (l. העזרות) אלא בב"ד של ע"א

יֹנֹה Es ist in der Hiph'îlform in Gebrauch[1]) nämlich הוֹנָה (Jeḥesq. 18, 12 und 16), הוֹנֵיתִי, יוֹנֶה (ebenda V. 7), תוֹנוּ (3 Mos. 25, 17), הוֹנוּ (Jeḥesq. 22, 7) und לְהוֹנֹתָם (ebenda 46, 18). — Man sagt auch, daſs מָנוֹן (Spr. 29, 21) nach Stamm und Bedeutung hierher gehöre[2]), und zwar (wäre die Form so zu erklären,)

וכשתי תודות וכשיר וב"ד מהלכין ושתי תודות אחריהם ובגמרא תנא מה"מ דכתיב ואעמידה שתי תודות משמע שהם לחמי תודה שהם חמץ וקוראם גדולות כי במצה היו שלשה מיני (מינים :1) חלה רקיקים ורבוכה ובחמץ לא היה אלא מין אחד הנה מין החמץ כנגד שלשה מיני מצה. Zu Deutsch: תודות (Neh. 12, 31) bedeutet »Schaaren«; aber im Tractat Sh'bhû'ôth (Pereq II, Mishnah II) haben wir gelernt: Man vergröſsert die Stadt und die Tempelhallen nur im Beisein des aus 71 Richtern bestehenden Gerichtshofes, unter Darbringung zweier Dankopfer und mit Gesang, und der Gerichtshof schreitet voran und die beiden Opfer werden hinter ihm (getragen).« — (So lautet die Uebersetzung wörtlich; nach der überlieferten Erklärung aber sollen die Richter *hinter* den Dankopfern geschritten sein.) »In der G'marâ aber heiſst es auf die Frage: Woher weiſs man, (daſs die beiden Dankopfer bei dieser Gelegenheit erforderlich waren)? — Weil nach dem Wortlaute der Schrift Neḥemjah berichtete: »und ich stellte zwei Thôdhôth auf.« Daraus folgt, daſs so gut wie in der Mishnah, wo unzweifelhaft von Opfern in Gestalt von Broten die Rede ist, da eines gegessen und das andere verbrannt wurde: auch in der zum Beweise citierten Bibelstelle unter תודות Opferbrote zu verstehen sind, und zwar gesäuerte, die »groſse« genannt werden; es waren nämlich von den vier dem Dankopferthier beigegebenen Brotarten (vergl. 3 Mos. 7, 12 und 13) drei ungesäuert, und zwar ein (gewöhnliches) Brot, ein dünner und ein eingerührter Kuchen, und nur eine gesäuert. (Nach M'naḥôth 77b aber wurde der eine gesäuerte Kuchen aus demselben Quantum Mehl zubereitet wie alle drei ungesäuerten zusammen;) folglich entsprach die eine gesäuerte Art genau den drei ungesäuerten Arten zusammen (und konnte daher im Verhältnis zu jedem der letztern als »gröſsere« Art bezeichnet werden). — Auch dieser zweite Teil der Glosse ist vollständig aus RDQ's Wörterbuche s. h. v. abgeschrieben.

[1]) Bei Nutt ist hinter פועל ככר die Glosse נהפכה בו היוד לוו נחה »in welcher das Jôd (des Stammes) in ein ruhendes Waw sich verwandelt hat« hinzugefügt.

[2]) So ist die Meinung des Menaḥem b. Serûq (Maḥbereth S. 41a, Z. 12 und S. 123a, Z. 3 v. u.), den aber Dûnash (T'shûbhôth S. 29

dafs der unhörbare, schwache Buchstabe zwischen Mêm und Nûn erster Stammbuchstabe, während das letzte Nûn nur angehängt ist [1]. — Man sagt ferner [2], dafs הַיּוֹנָה (Zeph. 3, 1 und Jirm. 46, 16 und 50, 16) dieselbe Bedeutung hat [3].

---

und 30) widerlegt, indem er es von נין oder von כְּנָה (Dan. 1, 10) abgeleitet wissen will. — Auch Abulwalîd sagt im Mustalḥiq (Opusc. S. 89, Z. 3 f.), dafs מָנוֹן von der Wurzel נין stammen könnte (ويجوز ان يكون منه יהיה מנון). Vergl. auch des letztern Wörterbuch S. 285, Z. 21 ff., sowie die Wörterbücher von RDQ und Ibn Parḥôn s. v. ינה, wo ebenfalls מנון von נין abgeleitet ist.

[1]) Bei Nutt lautet die Stelle: שיהיה הנח הנסתר אשר אחר המם בא תחת פא הפועל והוו והנון שכסופו נוספות כמו זכרון ולמד הפעל נופלת וגם יתכן להיות הוו במקום למד הפועל שהיא ההא ויהיה משקלו מפעלן »indem der unsichtbare schwache Laut hinter Mem anstatt des ersten Stammbuchstaben stände, das Waw und Nûn am Ende hinzugefügt wären, wie bei זכרון, und der dritte Stammlaut fehlte. Es könnte aber auch das Waw dritter Stammbuchstabe für Hê sein, und dann wäre (unser Wort) nach der Form מפעלן gebildet.« — Jedenfalls war letzteres die Ansicht Hajjûǵ's, da er nur von dem angehängten Nûn spricht und nicht von Waw; wir glauben deshalb, dafs der Glossator den Text geändert, für והנון die Worte והוו והנון gesetzt und die Worte von כמו an hinzugefügt hat.

[2]) Siehe Menaḥem b. Serûq, welcher (a. a. O. S. 123 unten) sagt: וכהפותרים אשר מחברים אליהם העיר היונה. Es giebt auch Erklärer, welche mit ihnen (nämlich mit תונו, מנון u. s. w.) היונה (Zeph. 3, 1) in Verbindung bringen«.

[3]) Die Glosse bei Nutt והם מהקל entspricht den Worten in RDQ's Michlôl (S. 123b, Z. 13) נאמר הקל ממנו. — Abulwalîd in seinem Wörterbuche (S. 285, Z. 16 ff.) zählt als zu unserer Wurzel gehörig noch auf מוֹנַיִךְ (Jes. 49, 26), ferner נִינָם (Ps. 74, 8), welches Futurum Qal ist, und der Form וַנִּירָם (4 Mos. 21, 30) entspricht, und endlich יוֹנָה (3 Mos. 5, 7 u. ö.) und כְּיוֹנִים (H. L. 5, 17. — Siehe auch die Wörterbücher Ibn Parḥôn's und RDQ's s. v. ינה und über נִינָם Ibn ʿEsrâ's Sefer Ṣaḥôth S. 53a.b. — ʿAlî b. Suleimân (a. a. O. S. 187, Z. 11) behauptet, dafs Ḥajjûǵ als zu unserem Stamme gehörig anführe הַיּוֹנָה (Jirm. 46, 16) und auch לִגְאֵי יוֹנִים (Ps. 123, 4) (وان منه חרב היונה הכח לגאי יונים). Das ist aber ein Irrtum, da לגאיוונים bei Ḥajjûǵ garnicht angeführt ist.

יעה יָעָה, יָעִיתִי, וְיָעָה (Jes. 28, 17) und יִיעֶה. — Man sagt, dafs auch יָעִים (2 Mos. 38, 3 u. ö.) hierher gehöre[1]).

יפה יָפָה, יָפִיתִי, יָפִית (HL. 7, 7), יָפוּ (ebenda V. 2), אִיפֶה und יִיפֶה[2]). — וַיִּיף (Jeḥesq. 31, 7)[3]) ist in derselben Weise wie וַיֵּשְׁבְּ (4 Mos. 21, 1) und וַיִּפְתְּ (Jjob 31, 27) verkürzt und lautete ursprünglich וַיִּיפֶה, und zwar ist der ruhende schwache Buchstabe[4]) zwischen dem (ersten) Jôd und Pê erster Stammlaut, entsprechend dem Shîn in וַיִּשְׁבְּ[5]). — Ebenso ist in וַתִּיפִי (Jeḥes. 16, 13) der dritte Wurzelbuchstabe ausgefallen, wie in וַתִּבְנִי (ebenda V. 24) und es müfste eigentlich וַתִּיפְיִי lauten[6]). — Ferner יֹפִי (Ps. 50, 2), יָפֶה (Jeḥesq. 31, 9), יָפָה (HL. 6, 4) und תִּתְיַפִּי (Jirm. 4, 30)[7]). —

---

[1]) So wird es von fast allen Auslegern erklärt. — Dukes hat, von seiner schlechten Handschrift irregeleitet, das gar nicht hierher passende Wort יָעִיב (Klgl. 2, 1) statt יָעִים.

[2]) Statt der letzten zwei Formen steht bei Dukes הנך יָפָה (HL. 1, 15), das aber hierher nicht pafst.

[3]) Hajjûǵ hat die Lesart Ben Naftalî's, der auch Abulwalîd (Sefer hariqmah S. 171, Z. 8) den Vorzug giebt vor der Ben Ashers, welcher וַיִּיף punctiert. Siehe Riqmah a. a. O. und S. 28, 17 ff., Ibn ʿEsrâ: Ṣaḥôth S. 53 b, Z. 7 und RDQ's Michlôl S. 123 b unten. — Vergl. auch Maʿaseh efod S. 99, Z. 14 f., wo das ganz unverständliche לכן אמר zu verbessern ist in לכן אשר.

[4]) Wir haben entsprechend beiden Uebersetzungen und dem Citat im Riqmah (S. 171, Z. 7) vor الذى die Worte الساكن الليّن hinzugefügt.

[5]) Das bei Nutt hinter במקום שין וישב stehende וסא ויפת rührt jedenfalls vom Glossator her; auch im Citat im Riqmah (a. a. O.) ist nur vom שין in וַיֵּשְׁבְּ die Rede.

[6]) Auch das bei Nutt hinter ותיפיי hinzugefügte על משקל וַתִּגְדְּלִי ist Glosse und stammt aus RDQ's Michlôl (S. 124 a, Z. 2 f.), wo hinter ותיפיי zu lesen ist: כפלם ותגדלי. — ותיפיה, das bei Dukes steht, ist ein Fehler.

[7]) In Nutt's Ausgabe findet sich hinter יֹפִי die Bezeichnung שם »Nomen«, hinter יפה עשיתיו das Wort תאר »Adjectiv« und התפעל

Hierher gehört auch die Form יָפְיָפִיתָ (Ps. 45, 3), in der jedoch[1]) eine Wiederholung (zweier Stammlaute) stattfindet, ähnlich wie in אֲדַמְדָּם (3 Mos. 13, 42), סְחַרְחַר (Ps. 38, 11) und הֲפַכְפַּךְ (Spr. 21, 8), indem das erste Jôd erster Stammlaut, das darauf folgende Pê zweiter und das Jôd danach dritter, das zweite Pê aber wiederholter zweiter und das diesem folgende Jôd wiederholter dritter Stammbuchstabe ist[2]). Beachte das! — Die Piʿēlform lautet: יִפָּה, יִפִּיתִי, אֲיַפֶּה, יְיַפֶּה[3]) und יְיַפֵּהוּ (Jirm. 10, 4).

יורה יָרָה (2 Mos. 15, 4), יָרִיתִי (1 Mos. 31, 51), יִירֶה[4]), יְיָרֶה

hinter תִּתְיַפִּי; alle diese Bezeichnungen sind auch im Wörterbuche RDQ's an den entsprechenden Stellen s. v. יפה zu lesen, woher sie wohl auch der Glossator genommen haben dürfte.

[1]) Das arabische ولكنّه übersetzt Abhraham ibn ʿEsrâ hier mit dem gleichlautigen לכן, obgleich die Bedeutung des letzteren dem arabischen Worte nicht entspricht; R. Mosheh ibn Ǧiqaṭiliâ überträgt es richtig mit אך.

[2]) Den arabiscben Text, in welchem acht Worte vom Copisten fortgelassen worden sind, haben wir nach dem Citate bei Bacher (Terminologie S. 26, Z. 5 ff.), mit dem auch die Uebersetzung Ibn ʿEsrâ's wörtlich übereinstimmt, vervollständigt. Ibn Ǧiqaṭiliâ hat nicht wörtlich übersetzt, sondern sagt nur: אך נשנו בו פעם שנית הפא והיוד כמו ארמדם סחרחר. »Nur sind das Pê und das Jôd ein zweites Mal wiederholt, wie in ארמדם und סחרחר«. — Die folgende Glosse: עגלה יפה־פיה נכפלו בו העין והלמד ואע"פ שנכתב בשתי מלות הם כמלה אחת כמו פקח־קוח. »In יְפֵה־פִיָּה (Jirm. 46, 20) ist der zweite und dritte Stammbuchstabe wiederholt; es ist nämlich, obgleich in zwei Worten geschrieben, doch nur als ein Wort zu betrachten, genau so wie פְּקַח־קוֹחַ (Jes. 61, 1)« ist aus RDQ's Wörterbuche entnommen, wo zu lesen ist: וכהכפל העין והלמד עֶגְלָה יְפֵה פִיָּה מִצְרָיִם ואע"פ שנכתב בשתי מלות ענינו מלה אחת וכמוהו פקח קוח. — Ḥajjûǵ hat יפה פיה vermutlich deswegen nicht erwähnt, weil es zwei Worte sind. — Vergl. dagegen Abulwalîd: Riqmah S. 66 unten und RDQ: Michlôl S. 163b unten.

[3]) Dukes hat statt יְיַפֶּה die Form ניפה.

[4]) In der Handschrift ist schon diese Form יְיָרֶה punctiert; wir glauben indefs, dafs Ḥajjûǵ seiner Gewohnheit gemäfs auch hier erst das Futurum Qal anführen wollte, und schreiben יִירֶה. — Auch

(2 Mos. 19, 13)[1]), לִירוֹת (Ps. 11, 2), הַיּוֹרִים (1 Chron. 10, 3)[2]) und יְרֵה (2 Kön. 13, 17)[3]). — Die Hiphʿîlform ist הֹרָנִי (Jjob 30, 19)[4]), אוֹרֶה (1 Sam. 20, 20), וַיֹּרֵם (Ps. 64, 8), וַיּוֹר (2 Kön. 13, 17)[5]), וַיֹּרוּ (2 Chron. 35, 23)

---

der Glossator scheint wohl יִיָּרֶה gelesen zu haben, da er sein aus RDQ's Wörterbuche entnommenes והנפעל erst hinter unser Wort gesetzt.

[1]) Das Citat 2 Mos. 19, 13 fehlt bei Dukes. — Bei Nutt folgt auf die Bemerkung, dafs יִיָּרֶה ein Niphʿal ist, die aus RDQ's Michlôl (S. 87 a, Z. 7 f.) stammende Glosse: וי"א אם כן היה יוָּרה כי כל נפעל מנחי הפא יהיה פא הפועל וו רק הוא כבניין התפעל ומשפטו יתיירה. »Einige sagen: in dem Falle (wenn יִיָּרֶה Niphʿal wäre) müfste die Form יִוָּרֶה lauten, denn in allen Niphʿalformen der Verba פ"י verwandelt sich das Jôd in Waw; darum sei es als Hithpaʿël zu erklären und stehe für יִתְיָרֶה.« Der י"א ist R. Jôseph Qimḥî. — Vergl. dagegen die Erklärung Ibn ʿEsrâ's (im Ṣaḥôth S. 65b, Z. 7 v. u.), die da lautet: לפי דעתי שבא כן שלא תתערב המלה עם עתיד יִרָא כבנין נפעל כמו למען תִּוָּרֵא כי אין הפרש במבטא בסוף המלה אל"ף נח נעלם או ה"א נח נעלם. »Meiner Ansicht nach, ist die Form so (mit Jôd) gebildet, damit man sie nicht mit dem Futurum Niphʿal von יָרֵא verwechsele, das wie תִּוָּרֵא (Ps. 130, 4) [יִוָּרֵא lauten müfste]; denn für die Aussprache macht es keinen Unterschied, ob ein vocalloses Alef oder Hê am Ende eines Wortes steht.« — Siehe auch Ibn ʿEsrâ's Commentar zu 2 Mos. 19, 13.

[2]) Da es hier nur auf die Form הַיּוֹרִים ankommt, hat wohl auch Hajjûǵ, wie aus dem Text unserer Handschrift und bei Dukes ersichtlich וַיּוֹרוּ gar nicht mit angeführt. — Bei Nutt dagegen steht das ganze Citat ויורו היורים schon hier, und ist dafür weiter unten, wo es der Form וַיּוֹרוּ wegen hingehört, fortgelassen. — Siehe S. 219, Anm. 1.

[3]) Auch hier wird im arabischen Original nur die Qalform יְרֵה citiert ohne וַיּוֹר, während beide Uebersetzungen יְרֵה וַיּוֹר lesen.

[4]) Die Handschrift punctiert הוֹרָנִי und ebenso ist unser Wort im Michlôl S. 124 a, Z. 6 geschrieben, wo aber schon von dem Herausgeber auf die Abweichung von der überlieferten Lesart aufmerksam gemacht wird.

[5]) Bei Dukes fehlt hier יְרֵה וַיּוֹר ganz; wahrscheinlich, weil es oben schon einmal bei ihm angeführt ist. Siehe oben Anm. 3. — Bei Nutt ist hinter אוֹרֶה der Text geändert; dort heifst es: ויור חסר למ"ד ומשפטו ויורה ויורם אלהים גם זה חסר למ"ד ומשפטו ויורים. »In וַיּוֹר fehlt der dritte Stammlaut, und es müfste eigentlich וַיּוֹרֶה lauten; und in וַיֹּרֵם (Ps. 64, 8) fehlt ebenfalls der dritte Stammlaut, da es eigentlich וַיּוֹרֵים lauten müfste«. — Wir halten dafür, dafs die Aenderung in der

הַמּוֹרִים (1 Sam. 31, 3)[1]. — Eine andere Bedeutung hat הוֹרָהוּ (2 Kön. 12, 3), וַיֹּרֵנִי (Spr. 4, 4)[2], הוֹרוּנִי (Jjob 6, 24), מוֹרָי (Spr. 5, 13) und לְהוֹרֹת (3 Mos. 14, 57)[3]. — Der letztern Bedeutung nahe[4]) ist auch die von הֹרוֹ (Jes. 59, 13)[5]. — In einer dritten Be-

---

Reihenfolge der beiden Formen vom Glossator vorgenommen worden ist, von dem die zu den Formen hinzugefügten Erklärungen herrühren; denn Ibn Giqaṭiliâ wendet den bei Parḥôn und RDQ sehr haufig gebrauchten Ausdruck ומשפטו nie an; er hat dafür das dem arabischen اصله genau entsprechende עקרו oder עקרו להיות.

[1]) Bei Dukes steht statt der letzten zwei Beispiele nur וַיֹּרוּ הַמּוֹרִים (2 Sam. 11, 24), das aber וַיֹּרְאוּ הַמּוֹרְאִים geschrieben wird. — Vergl. RDQ's Wörterbuch s. h. v., wo diese Stelle mit der Bemerkung begleitet ist: כתוב באל״ף נחה במקום למד הפועל. — Bei Nutt fehlt וַיֹּרוּ הַיּוֹרִים hier gänzlich. Siehe S. 218, Anm. 2.

[2]) Hinter dieser Form steht bei Nutt noch: לירוא בחצים ובאבנים גדולות האלף תמורת ההא למד הפועל. »In לירוא (2 Chron. 26, 15) steht das Alef an Stelle des dritten Stammbuchstaben Hê.« — Diese Glosse, welche eigentlich hinter die Qalformen, entweder hinter לירות כמו אופל oder hinter ירה ויור, gehört, aber wegen Raummangels etwas tiefer zu stehen kam, ist wörtlich aus RDQ's Wörterbuche abgeschrieben.

[3]) Unsere Handschrift liest לְהוֹרֹת ביום הטמא; bei Nutt findet sich dafür ולהורות נתן בלבו (2 Mos. 35, 34), und Dukes endlich hat das falsche Citat ולהורות בין הטמא. — Vergl. dagegen Abulwalîd im Risâlat-at-taqrîb (Opusc. S. 334, Z. 4), wo unsere Stelle richtig citiert wird.

[4]) Die Worte sind nicht so zu verstehen, als ob Ḥajjûǵ es auch für möglich halte, daſs הרו nicht von ירה kommen könnte, wie RDQ geglaubt zu haben scheint, da er (s. v. ירה) beim Citieren unserer Stelle statt מזה הענין die Worte מזה העקר hat; daſs הרו vom Stamme ירה ist, steht bei Ḥajjûǵ fest; was er unbestimmt läſst ist die Bedeutung. Er scheint es nämlich nicht für ausgeschlossen gehalten zu haben, daſs הרו die Bedeutung »fortwerfen« hat wie אוֹרֶה (1 Sam. 20, 20). Vergl. Raschi zu Jes. 59, 13, wo das angenommen wird.

[5]) Abulwalîd (a. a. O.) sagt: ان הרו והורות بمنزلة ראה וראות فالواو في הרו لام الفعل مثله في ראה وان كان الواو في ראה هاء في الخط. — »הרו und הורות verhalten sich zu einander wie רָאֹה und רְאוֹת; daher ist das Waw in הרו dritter Stammbuchstabe, und ebenso verhält es sich bei רָאֹה, wenn auch hier statt des Waw ein Hê geschrieben wird.« — Bei Nutt ist zu הרו die Glosse hinzugefügt: וי״מ כי שורש של הרו הרה

deutung (erscheint unser Stamm in) יוֹרֶה (5 Mos. 11, 14) und in demselben Sinne in הַמּוֹרֶה (Joël 2, 23)[1].

והוא מקור והחולם מקום קמץ כמו הרה (l. הרו) עמל. »Einige erklären, dafs הרו vom Stamme הָרָה kommt und Infinitiv ist, wobei nur Ḥôlem für Qameṣ steht, und es also הָרוֹ (Jes. 59, 4) gleich ist«. — Im Wörterbuche RDQ's s. v. הרה, von wo unsere Glosse wörtlich abgeschrieben ist, wird auch die Ansicht Jôsef Qimḥî's erwähnt, welche mit der Ḥajjûǵ's und Abulwalîds übereinstimmt. — David Qimḥî bleibt den Beweis schuldig, warum in הרו Ḥôlem statt Qameṣ steht; während er bei הגו (s. v. הגה) das unregelmäfsige Ḥôlem damit erklärt, dafs es des Gleichklanges mit dem ihm voranstehenden הרו wegen gesetzt sei. (Siehe Opusc. S. 335, Z. 1 ff.) Unter הגה führt David Qimḥî auch die Ansicht seines Vaters Jôsef Qimḥî über הרו an, ohne sie anzuzweifeln. — Salomon Munk (Notice sur Abou-l-walîd etc. S. 191, Anm. 1) hält es für wahrscheinlich, dafs הגו und הרו Infinitive der im Hebräischen seltenen Conjugation Pôʿël sind, die der dritten Form des arabischen Zeitwortes entspräche.

[1]) Bei Nutt steht am Ende des Artikels eine weitläufige, fast mechanisch wörtlich aus Qimḥî's Wörterbuche abgeschriebene Glosse, bestehend aus drei Teilen, von denen nur der letzte mit ומרוה גם הוא יורא beginnende an den Schlufs des Artikels pafst, während der erste Teil schon hinter ויבצאוהו המורים אנשים בקשת, und der zweite mit מגבעת המורה anfangende hinter ולהורות נתן בלבו gehört. — Die Glosse lautet: ויראו המוראים אל עבדיך כתוב באלף נחה תחת הלכד (l. למד) הפעל ומי כמהו מורה פי' משליך לארץ דומה לענין שאמר הן אל ישגיב בכחו. — מגבעת המורה ת"י מגבעתא דמסתכייא שהיה כגבעה צופה שהיה מורה ליושבים בעמק כבוא חיל עליהם וי"מ שם מקום. — ומרוה גם הוא יורא באלף במקום הא [ופירושו] המרוה העניים גם הוא יקרא יורה כמו המטר המורה (l. המרוה) הארץ. ולא יכנף עוד מוריך היוד למד הפעל תחת ההא או יהיה היוד לקבוץ [ופירושו] לא יאסף עוד מטרך. »Die Worte ויראו המוראים (2 Sam. 11, 24) sind mit Alef geschrieben, das für den dritten Stammlaut (Hê) steht. — מוֹרֶה (Jjob 36, 22) bedeutet »er schleudert zur Erde«; es besagt dem Sinne nach dasselbe wie der voranstehende Satz »Siehe, Gott ist erhaben in Seiner Kraft«. — מִגִּבְעַת הַמּוֹרֶה (Richt. 7, 1) übersetzt Jônathan (chaldäisch) »Von dem Hügel des Ausschauenden«; es befand sich nämlich auf dem Hügel ein Wächter, welcher die Thalbewohner verständigte, wenn ein Heer gegen sie anrückte. Einige erklären es aber als Ortsnamen. — In יוֹרֶא (Spr. 11, 25) steht Alef für Hê, und der Satz ist zu erklären: Wer die Armen tränkt, darf auch יוֹרֶה (segensreicher, befruchtender Regen) genannt werden, so gut wie der Regen, welcher die Erde tränkt. — In מוֹרֶיךָ (Jes. 30, 20) ist Jôd entweder

כאֹה הִכְאָה [1]), הִכְאֵיתִי [2]), יַכְאֶה und הַכְאוֹת (Jeḥesq. 13, 22), dann וְנִכְאֵה (Ps. 109, 16) und וְנִכְאָה (Dan. 11, 30) [3]). — Wisse aber, daſs, da חֵל כָּאִים (Ps. 10, 10) als zwei

---

dritter Stammlaut anstatt Hê oder Zeichen des Pluralis, und der Sinn ist: Dein Regen soll nicht mehr ausbleiben.« — In Bezug auf das zuletzt angeführte מוריך (Jes. 30, 20) sagt Abulwalîd (in seinem Wörterbuche S. 296, Z. 16 ff.), daſs es dasselbe wie המורה (Joël 2, 23) bedeute, und erklärt es aus dem Zusammenhange. Dann aber fährt er fort (Z. 25) والياء في מוריך ليست علامة جمع بل هي زائدة كزيادة الياء في ירעה מקניך على ما هو عليه כל מלא (l. בל' מלא = בלית מלא »Das Jod in מוֹרֶיךָ ist aber nicht Zeichen der Mehrzahl, sondern es ist nur hinzugesetzt, wie (das Jôd) in מִקְנֶיךָ (Jes. 30, 23), bei dem sogar der ausdrückliche masoretische Vermerk steht: לית מלא (das Wort kommt sonst plene geschrieben in der Bibel nicht vor. ל' = לית).« Ueberdies, meint Abulwalîd weiter, seien יכנף und ירעה Singulare, ein Beweis, daſs das Jôd in מוריך nicht Pluralzeichen. — Vergl. dagegen Michlal jôfî zu Jes. 30, 23, wo in Bezug auf ירעה מקניך, Abulwalîds Beweisstelle, gesagt ist: או יהיה לשון רבים ואע׳פ שיאמר ירעה הנה רבים כמוהו. »Es kann מקניך Plural sein, wenn auch (sein Praedicat) ירעה (im Sing.) lautet; denn das kommt öfter vor.« — Abulwalîd im Mustalḥiq (Opusc. S. 146, Z. 4 ff.) erzählt, daſs in einem Exemplar von Ḥajjûǵ's Werken bei der Wurzel ירה auch וַנִּירָם (4 Mos. 21, 30) angeführt war, und zwar mit der Hinzufügung, daſs es aber auch von einem Verbum mediae geminatae abgeleitet werden könne. Die hinzugesetzte Bemerkung aber sei so unsinnig, daſs man mit Bestimmtheit annehmen müsse, sie rühre nicht von Ḥajjûǵ her. Deshalb und weil ונירם sich überhaupt nur in dem einen Exemplare finde, so glaube er, daſs es eine Randbemerkung gewesen und von einem unkundigen Schreiber fälschlich in den Text hineingebracht worden sei. — Abulwalîd erwähnt in seinem Wörterbuche s. v. ירה die Form ונירם überhaupt nicht, während sie sich in Qimḥî's Lexicon findet.

[1]) Ḥajjûǵ erwähnt keine Qalform; deswegen ist das bei Nutt am Anfange hinter dem Stichwort stehende כָּאָה zu streichen.

[2]) Das bei Dukes stehende הכתי ist ein Druckfehler.

[3]) So wird das Wort von fast allen Erklärern gedeutet; nur Abhraham ibnʿEsrâ in seinem Commentar zur Stelle erklärt es als Eigennamen (זה מלך צפון). — ולשון נפעל נכאה vor וְנִכְאָה, sowie die Formen יכאה und תכאה hinter וְנִכְאָה, welche sich bei Nutt finden, sind Glossen.

Worte geschrieben ist[1]), (כָּאִים) darum von dieser Wurzel sein kann[2]), entsprechend דָּוִים, דָּלִים, כָּלִים, רָוִים und יָפִים, die Einzahl wäre dann כָּאֶה[3]), entsprechend כָּלֶה, דָּלֶה, דָּוֶה[4]) [רָוֶה und יָפֶה][5]).

---

[1]) Dem widerspricht aber unser gedruckter Bibeltext und die Masorah, welche unser Wort als eines jener fünfzehn Wörter anführt, welche »geschrieben ein Wort sind, aber wie zwei Wörter gelesen werden müssen.« (Vergl. Ochlah w'Ochlah ed. Frensdorff S. 97 a, Z. 5). — Den Fehler bemerkt auch schon Abulwalîd (Wörterbuch S. 228, Z. 3 ff.), und er ist deswegen der Meinung, daſs في المكتوب unseres Textes ein von dem ersten Copisten herrührender Fehler ist, und man dafür في المقروء lesen müsse. (وما اظنّ هذا الّا من غلط الناسخ الاوّل فانّه اراد ان يكتب كلمتين (l. كلمتان) في المقروء فكتب كلمتان في المكتوب). Siehe auch Bacher: Leben und Werke des Abulwalîd etc. Leipzig 1885. S. 55. — Die Uebersetzungen haben beide auch שתי מלות במכתב.

[2]) Die bei Nutt auf יחכן להיות folgende Glosse ענינם חיל כמו מחנה וכאים, »ihr Sinn ist חיל, welches soviel wie Heerlager bedeutet, und כאים«, hat im Wörterbuche RDQ's ihre Quelle, wo zu lesen ist: ר"ל מחנה העניים והכאים וכאים כמלם רוים כלים.

[3]) כָּלָה, welches statt כָּאֶה in der Handschrift steht, ist ein Fehler.

[4]) Bei Dukes fehlen דלים, דלה und דוה, während כלה für כלה verschrieben ist. — Bei Nutt sind als Beispiele nur angeführt כלים, רוים und רוה, דוה.

[5]) Wir haben רָוֶה und יָפֶה, die nicht mehr in der Handschrift stehen, hinzugefügt, weil wir annehmen, daſs Ḥajjûg, wenn er die ersten vier von den sechs beim Plural angeführten Beispiele der Reihe nach beim Singular wiederholt, wohl auch die letzen beiden nicht fortgelassen haben dürfte.

Nahum 1.

Untersucht von **Hermann Gunkel.**

Franz Delitzsch hat im Psalmencommentar zu ψ 9 als Beobachtung des Pfarrers G. Frohnmeyer mitgetheilt, daſs Nahum 1, 3—7 alphabetisch geordnet sei. Bickell hat dann ZDMG 34 p. 559 f. und in seinen, für die Reconstruction der hebräischen Gedichte bisher viel zu wenig benutzten [1])

[1]) Dies Urteil gilt, auch wenn man — wie der Verf. — Bickells Theorie der Silbenzählung nicht für richtig hält. Bickell hat in sehr vielen Fällen die Abgrenzung der (metrischen) Verse, die Stellung der Cäsur und die Verbindung der Verse zu Distichen, Tristichen etc. richtig beobachtet. Gegenwärtig herrscht, von wenigen Ausnahmen — z. B. Duhm Jesaia — abgesehen, in der Behandlung poetischer hebräischer Texte systemloser Raubbau. Die systematische Beobachtung des Versbaus ist für die Exegese durchaus nicht gleichgültig und vollends für eine Uebersetzung völlig unerläſslich. Aber selbst Wellhausen hat in seinen »Kleinen Propheten« die Verse völlig ignorirt. Klostermann Deuterojesaja und Siegfried Job haben nach Halbversen abgesetzt, ohne die Versabschnitte, die Distichen etc. anzugeben; in Kautzsch' Bibelübersetzung wird von Jesaja an die Cäsur im Druck nicht hervorgehoben u. s. w. Im folgenden ist eine Theorie der Hebungenzählung befolgt, die ich demnächst zu entwickeln und zu begründen gedenke. Diese Theorie ist zuerst ausgesprochen von Ley Grundzüge des Rythmus 1875, Leitfaden der Metrik 1887; Ley hat, so weit ich sehe, das Princip der hebräischen Metrik im allgemeinen richtig beobachtet, im einzelnen freilich bedürfen seine Aufstellungen sehr der Correctur, namentlich der Vereinfachung. Besonders hat Ley darin gefehlt, daſs er mit kritisch nicht durchgearbeiteten Texten

Carmina VT metrice p. 212 eine Reconstruction des Gedichtes versucht, wobei er 1, 2—10 als zusammengehörig ansah.

Dafs in Nahum 1 alphabetische Ordnung hervortritt, wird sich nicht bestreiten lassen. Deutlich ist sie freilich gegenwärtig nur im ersten Teile des cap.: אל v. 2, בסופה 3b, גוער 4, ד fehlt, הרים 5a, ותשא 5b, ז fehlt, חמתו 6b, טוב 7a, י fehlt, כלה 8b. Mit grofser Sicherheit ist zu behaupten, dafs י in וידע 7b, ז in לפני זעמו 6a steckt. Durch Umstellung in v. 9 kann man ל in לא־תקום und מ in מה־תחשבון gewinnen.

Bickell beschliefst nun mit dem מ-Verse das Gedicht und denkt es sich «exquisito artificio alphabetico» so geordnet, dafs die Anfänge der Verse die Buchstaben א bis מ enthalten (א 2mal), und dafs die übrigen Buchstaben נ bis ת den Anfangsbuchstaben der Verse folgen. Er constatiert demnach folgendes Schema: א 2a, נ 2b, א 3a, בסם 3b, גע 4a, דצק (daçuq, Conjectur Bickell's für אמלל[1]) 4b, הר 5a, ושת (für ותשא) 5b, ז 6a, ח 6b, ט 7a, י 7b, כ 8b, ל 9c, מ 9a.

Dies sehr künstliche Schema ist aber ohne hebräische Analogie; es ist nicht regelmäfsig durchgeführt: die Doppelbuchstaben gehen nur bis 5b; die Consonanten דצק werden nur erreicht durch eine sehr fragliche Conjectur, — דצק ist nicht als hebräisch bezeugt; auch ושת für ותשא ist kaum

---

operiert hat. Aber eine Verstheorie, die zu unserm ungemein stark corrumpierten Psalmentexte pafst, wird höchst compliciert ausfallen und mufs notwendig in vielem einzelnen verkehrt sein. Ich bitte zu bemerken, dafs das folgende nicht geschrieben ist, um die Hebungstheorie zu erweisen; zu diesem Zwecke hätte ein besser erhaltener Text gewählt werden müssen. Einstweilen weise ich nur darauf hin, dafs auch im Babylonischen die Hebungen gezählt werden cf. Zimmern Ztschr. für Assyriologie 8 p. 121 ff., und bitte, im folgenden die Fälle zu beachten, in denen die aus der Hebungstheorie gezogenen Schlüsse und innere Gründe zu demselben Resultate führen.

richtig — man erwartet ein Verbum —; schliefslich entspricht die Abteilung nicht dem Sinne: das Gedicht ist nicht, wie Bickell meint, mit v. 10 zu Ende; denn während 1—8 allgemein von Jahves Rachetage handeln, beginnt v. 9 von einem bestimmten Frevel zu sprechen. Man erwartet nun, dafs der Dichter diesen Frevel schildert und dann das Jahvegericht über ihn verkündet. Ein solches Gericht schildern deutlich 13. 14.

Wellhausen Skizzen 5^2 p. 157 hat beobachtet, dafs 2, 1. 3 nicht zu der folgenden Beschreibung vom Untergange Ninivehs gehören, und diese Verse wie auch 1, 13 für Einsatz erklärt. Die Möglichkeit indefs liegt vor, dafs 2, 1. 3 zum Vorhergehenden zu ziehen sind, und dafs der neue Abschnitt mit 2, 2. 4 ff. einsetzt. Beobachtet man nun, dafs 1, 1—8 ungefähr dieselbe Länge haben wie 1, 9—14. 2, 1. 3, so liegt der Schlufs sehr nahe, dafs die letzteren Verse den Schlufs des alphabetischen Gedichtes enthalten, wobei über die genaue Abgrenzung des Stückes noch keine Behauptung aufgestellt werden soll; dafs aber dieser Schlufs so corrumpiert ist, dafs aufser ועתה v. 13, וצוה v. 14 (cf. וירע v. 7b) die Anfangsbuchstaben nicht mehr deutlich hervortreten. Die Corruption des Passus wird aufserdem durch die Zusammenhangslosigkeit und z. T. die Sinnlosigkeit des Textes bewiesen. Man mufs diesen zweiten Teil des Gedichtes also ebenso beurteilen wie Ψ. 10, 2—11.

Textkritik.

Aus den ב, ג, ה Versen ist deutlich, dafs ursprünglich jeder Buchstabe je einen (metrischen) Vers einleitete. Wir finden die verschiedenen alphabetischen Schemata in gut erhaltenen Texten stets regelmäfsig durchgeführt. Unserm Gedichte analog sind Ψ 25, 34, 145, Prov. 31, 10—31, Jes. Sir. 51, 13—30 (als alphab. Gedicht erkannt und reconstruiert von Bickell, Zeitschrift für kath. Theol. 1882

p. 319 ff.). Das Gedicht enthielt also 22 Verse. Die Verse des Gedichtes, für die man etwa 3b

בסופה ובשערה דרכו ועגן אבק רגליו

als Beispiel betrachten kann, sind die von der קינה mit ihren 5 Hebungen sich deutlich unterscheidenden »gleichschwebenden« Verse, bei denen man im Unterschiede von den 4 Hebungen eines Gedichtes wie Ex. 15, ψ 4, 9, 10, 89, Seph. 3, 1—8, Jes. 1, 10—17 ziemlich regelmäſsig 6 Hebungen beobachtet.

א v. 2. 3a.

2a אל קנוא ונקם יהוה נקם יהוה ובעל חמה
2b נקם יהוה לצריו ונוטר הוא לאיביו
3a יהוה ארך אפים וגדול־כח ונקה לא ינקה

Der א-Vers ist um zwei (metrische) Verse zu lang. Darnach ist 2b, 3a Glosse. Der Zweck des Einsatzes ist klar. Der Glossator erschrack vor dem Satze, daſs Jahve ein rächender und zorniger Gott sei, und fügte hinzu: rächend und nachtragend ist er nur gegen seine Feinde, aber sonst ist er langmütig, nur daſs er nicht ganz ungestraft lassen kann. In der Glosse ist für das sinnlose כח zu lesen חסד cf. ארך אפים ורב־חסד Ex. 34, 6, Num. 14, 18, Neh. 9, 17, ψ 103, 8, Joel 2, 13, Jon. 4, 2, גדול־חסד ψ 145, 8. נקה לא ינקה in diesem Zusammenhange ebenso Ex. 34, 7, Num. 14, 18. — In 2a wird das Schleppende im Ausdruck und Vers gehoben, wenn man mit LXX ABS liest:

אל קנוא ונקם יהוה בעל חמה

Das zweimalige נקם יהוה ist Dittographie.

ב v. 3b.

יהוה בסופה ובשערה דרכו ועגן אבק רגליו

Im Verse ist eine Hebung zu viel; יהוה erweist sich durch das Alphabet, das בסופה als erstes Wort verlangt, als »Auffüllung«.

Statt ובשערה ist die gewöhnliche Orthographie ובסערה einzusetzen. Es scheint Alliteration beabsichtigt zu sein.

אבק ist der zwischen Erde und Himmel schwebende feine Staub. Darnach wäre אבק רגליו der Staub, den die Füſse aufwirbeln cf. Ez. 26, 10, im Unterschied von עפר רגליו, dem Staube, der auf den Füſsen liegt. Indeſs macht die Parallele בסופה ובסערה דרכו wahrscheinlich, daſs ענן ואבק לרגליו zu lesen ist cf. Hab. 3, 4. Zu אבק cf. התאבך aufwirbeln vom Rauche Jes. 9, 17; also אבק hier = Dunst, Rauch.

ג v. 4a.

גוער בים ויבשהו וכל־הנהרות החריב

Wellhausen liest גער pf.; cf. die Parallele החריב.

Statt ויבשהו Kautzsch Gramm.[25] § 69, 2. A. 6, wäre besser וַיְבַשְּׁהוּ zu lesen; doch giebt die ungewöhnliche Orthographie zu denken. Auſserdem erwartet man bei ו cons. nach גער eine Schilderung dessen, was das *Meer* בגערת י׳ thut cf. Jes. 13, 13, ψ 106, 9 ויגער בים־סוף ויחרב, cf. auch Jes. 40, 24, Job 12, 15. Vermutlich hat der Abschreiber die ursprüngliche Lesart ויבש »daſs es vertrocknet« von Gottes Thun verstanden und zur Verdeutlichung das Suffix hinzugefügt.

ד v. 4b.

אמלל בשן וכרמל ופרח לבנון אמלל

Das Anfangs-ד ist nicht erhalten; daſs אמלל[1] nicht ursprünglich ist, beweist zudem die Wiederholung. LXX Vulg. Peš. Chald. bieten Wechsel im Ausdruck. Einzusetzen ist weder das arabische דצק (Bickell) noch das dem Alphabet nicht entsprechende אבל (Buhl ZAW 5 p. 181), sondern דאב verschmachten, syn. עיף, opp. trinken lassen Jer. 31, 2. 5. 12; zu עיף cf. 2 Sam. 16, 2. Der ungewöhnliche Ausdruck ist vom Abschreiber mit einem häufigeren vertauscht.

ה v. 5a.

הרים רעשו ממנו והגבעות התמגגו

Nach einem, so weit ich beobachtet habe, in unsern Texten sehr regelmäſsig befolgten Gesetz stehen die beiden parallelen Worte entweder beide mit oder beide ohne

Artikel cf. הרים || גבעות ψ 72, 3, Prov. 8, 25, Jes. 40, 12. 41, 15. 42, 15; ההרים || הגבעות Cant. 2, 8, Jes. 2, 14. 54, 10. 55, 12. 65, 7, Jer. 4, 24, Joel 4, 18, Am. 9, 13. LXX τὰ ὄρη; indefs ist ההרים unwahrscheinlich, weil das ה des Art. in alphabetischen Gedichten fast niemals (Ausnahme nur Threni 4, 5) das Anfangs-ה ist. Man darf vermuten, dafs der ursprüngliche Text וכל הגבעות gelautet habe: Berge || *alle* Hügel cf. ψ 148, 9, Jer. 4, 24 und besonders Am. 9, 13.

ו v. 5b.

ותשא הארץ מפניו   ותבל וכל־יושבי בה

ותשׂא? (Wellhausen). Die intransitive Bedeutung von נשא ist nicht sicher; überdiefs erwartet man nicht, dafs die Erde in die Höhe fährt, sondern eher, dafs sie «flieht». Chald. (wohl auch Peš. Vulg. A ἔφριξεν Σ ἐκινήθη) denkt an ותשׁא √ שׁאה. Diese Aussprache erweisen als richtig die Parallelen הרים רעשו (erbeben, erdröhnen) || גבעות התמגגו (»in wogender, tobender Bewegung sein« Vollers Dodekapropheton Berlin 1880 p. 11) || ותשא הארץ (tosen, von brandenden Wassern Jes. 17, 12 f.). So schon Capellus, Fraehn etc.

»Das Vau vor תבל fehlt besser« Wellhausen; cf. LXX Peš. und die Parallelen Jer. 34, 1, ψ 24, 1. 98, 7.

ז v. 6a.

לפני זעמו מי יעמוד   ומי יקום בחרון אפו

זעמו mufs am Anfang stehen. Bickell זעמו מי יעמד לפניו; »nachdem aus לפניו מי durch falsche Worttrennung לפני ומי geworden war, mufste לפני vor זעמו kommen« (Bickell ZDMG). Da מי gewöhnlich proklitisch gebraucht wird, ומי dagegen eine selbstständige Hebung bildet, ist durch diese Aenderung zugleich das Metrum von 6 Hebungen hergestellt.

ח v. 6b.

חמתו נתכה כאש   והצרים נתצו ממנו

נתצו »sie werden umgerissen« (die Uebersetzung bei Kautzsch »zerspringen« ist ungenau) ist anstöfsig. Der

Gluthauch reifst nicht um. Zu lesen נצתו »entbrennen«. — Nach Peš. läge Umstellung נצתה נתכו nahe; indefs der hebräische Text ist durch Jer. 44, 6 ותתך חמתי ותבער בערי יהודה belegt (gegen Wellhausen); zum Zusammenhange cf. Mal. 3, 2a (aushalten) 2b, 3 (schmelzen), ψ 83, 15. 97, 5, Micha 1, 4.

Durch die Lesart ממנה Peš. wird der Gedankenzusammenhang straffer und die Berührung mit v. 5 vermieden.

ט v. 7a.

טוב יהוה   למעוז ביום צרה

Es fehlt eine Hebung. Ebenso fordert der Zusammenhang ein Wort, in dem der Gegensatz zu v. 8: »Freund seinen Freunden, Feind seinen Feinden« (Wellhausen) hervortritt. LXX τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν ist nicht Uebersetzung von למעוז (gegen Schuurmans-Stekhoven Alex. Vertaling van het Dodekaproph. p. 63), sondern = לקויו Bickell cf. ψ 25, 3. 37, 9. 69, 7. Der ursprüngliche Text lautete

טוב יהוה לקויו   מעוז ביום צרה

LXX hat מעוז, Hebr. hat קויו verloren.

טוב יהוה לקויו wörtlich = Threni 3, 25, ähnlich ψ 86, 5. 43, 9 etc.

Zum zweiten Gliede cf. Jer. 16, 19 מעזי ביום צרה, ψ 37, 39 מעזם בעת צרה, Jes. 25, 3 מעוז בצר־לו, ähnlich Jes. 32, 2, Jer. 16, 19 etc.

י 7c. 8a.

וידע חסי בו   ובשטף עבר

Da mit כלה 8b der כ-Vers beginnt, so bleiben diese Rudera für י übrig. ו in וידע ist natürlich zu streichen. Die überlieferte Versabteilung zerstört den Zusammenhang und hat die Exegeten bisher irre geführt. In beiden Halbversen fehlt je eine Hebung; der zweite ist auch dem Sinne nach unvollständig. In 7c empfiehlt sich der Einsatz von יהוה Bickell cf. ψ 1, 6. Im zweiten Gliede ergänzt

Bickell Carmina sehr willkürlich qeç Nín've; aber von den Gottlosen und dem Gerichte über sie ist erst im folgenden und zwar zunächst sehr allgemein die Rede. Nach der Parallele des ersten Halbverses mufs vielmehr ein Wort stehen, das Gottes Schutz über die *Frommen* aussagt; ferner ist ט[1] und י[1] parallel טוב יהוה לקויו || ידע יהוה חוסי בו; und ebenso ט[2] und י[2] מעוז ביום צרה || ובשטף עבר····. Hiernach ist ein Wort zu ergänzen wie ימלטם oder יצילם etc. — Zu שטף עבר cf. Jes. 8, 8. 28, 15, ψ 124, 4, Dan. 11, 10. 40. Das Wort ist im Daniel technisch für die letzte Not. Zum Gedanken Ez. 14, 12—20, Joel 3, 5.

כ 8 b. c.

כלה יעשה מקומה ואיביו ירדף חשך

In מקומה steht das Suffix ohne Beziehung. Vulg. Peš. מקמו, A ἀπὸ ἀνισταμένων Θ consurgentibus ei E a consurgentibus illi מקמיו, LXX τοὺς ἐπεγειρομένους קמים cf. 2 Sam. 18, 31. 22, 49. Zu lesen בקמיו Buhl ZAW 1885, p. 181 cf. Chald. גמירא יעבד עם עממיא דקמו. Die Construction עשה כלה ב auch Jer. 30, 11.

קמיו für Jahves Feinde sehr häufig, aber nicht מתקוממ[י]ו (gegen Wellhausen).

Der Uebergang von Jahves Verhalten gegen seine Frommen zu dem gegen seine Feinde sehr oft.

8 c. »ינדף oder ידף für ירדף« Wellhausen. Der Anstofs an ירדף ist berechtigt; aber נדף heifst «verwehen», vom Wind, der Spreu, Rauch etc. verweht. Zu lesen יהדף, stofsen, verstofsen, von Jahve gebraucht Jer. 46, 15, Dt. 9, 4 etc., der den Frevler in die *Finsternis* stöfst Job. 18, 18.

ל 9 c. b.

9 c ist der Anfang des ל-Verses; da 9 b dem Sinne nach nicht zu 9 a gehören kann, mufs es Fortsetzung von 9 c sein (Bickell). Die Abschreiber haben den ל-Vers hinter den מ-Vers gesetzt und innerhalb des ל-Verses umgestellt. Die Gründe dazu sind nicht mehr deutlich.

כלה הוא עשה 9b   לא־תקום פעמים צרה 9c

9c. Der Ausdruck, dafs eine Not (Enge) sich erhebt, ist unbezeugt und liegt der Natur der Sache nach fern. LXX ἐκδικήσει . . . ἐν θλίψει בצרה····יקום; darnach zu lesen לא־יקום פעמים בצריו »er rächt sich nicht zweimal an seinen Feinden«. Der Grund ist: weil er gleich das erste Mal vernichtet cf. 1 Sam. 3, 12. Zum Ausdruck cf. 2b נקם יהוה לצריו; der Glossator hat also den Dichter mit dessen eigenen Worten corrigiert.

9b. Bickell vermifst mit Recht noch ein Wort; vielleicht steckt es in כי עד v. 10, das dort völlig sinnlos, und da es vor dem ס-Worte steht, sicher falsch ist. Vielleicht לעד? von Vernichtung ψ 9, 19.

Zu כלה הוא עשה cf. Ez. 11, 13 כלה אתה עשה.

Die Anwendung dieses Satzes auf eine concrete politische Veranlassung, wie sie herkömmlich gemacht wird, etwa auf Ninivehs Eroberung, (so noch Kuenen, Wellhausen, König), legt der ganz allgemein gehaltene Ausdruck durchaus nicht nahe.

מ 9a. 11.

Im folgenden sind viel stärkere Corruptelen einzelner Worte anzunehmen; besonders hat der Text durch Umstellung der Worte und der Verse gelitten.

9a מה der מ-Vers, nur zur Hälfte erhalten.
10 [כי עד־]סירים der ס-Vers.
13 [ו]עתה der ע-Vers.
14a.b. [ו]צוה der צ-Vers.
14d.c. פסל der פ-Vers.
14e [כי] קלות der ק-Vers, unvollständig.

Es bleibt übrig v. 11 und 12, unter den Consonanten von מ bis ק nur noch נ.

Hiernach wird man das Zusammentreffen von

11 ממך יצא חשב   על־יהוה רעה יעץ בליעל
9a מה תחשבון אל־יהוה

nicht für zufällig halten. Wir haben hier — wie übrigens

nicht selten — zwei Lesarten desselben Verses. Die Stellung erklärt sich so, dafs zwischen מ-halb v. 9a und ס v. 10 2½ Verse, מ-halb, נ, ע, ausgefallen waren und, nachgetragen, an falsche Stelle eingerückt sind. Darnach ist wahrscheinlich, dafs v. 11 der vollständige מ-Vers, v. 12 der — allerdings sehr stark corrumpierte — נ-Vers ist.

Die grofse Verschiedenheit von 9a und 11a beweist, wie willkürlich die Schreiber verfuhren. Da im Vorhergehenden noch nicht von einem Femininum die Rede war, überhaupt nicht von einem Singular, so ist 11a ganz unmöglich und 9a vorzuziehen.

מה תחשבון אל־יהוה. Die Uebersetzung »was denkt ihr von Jahve« (so auch Wellhausen) ist aus dem scheinbaren Zusammenhange geschlossen und ohne sonstigen Anhalt. Zu lesen nach Vulg. Peš. על; die Verwechselung bekanntlich sehr oft, bei חשב auch Hos. 7, 15, Jer. 49, 20. 50, 45. חשב על sehr häufig, Pläne schmieden wider; חשב רעה על Gen. 50, 20, ψ 41, 8. 140, 3, Jer. 48, 2, gegen Jahve Hosea 7, 15.

9a hat רעה verloren; in 11a war der Anfang verstümmelt und ist dann aus dem »Zusammenhange« zu ממך יצא חשב ergänzt worden.

Mit der Anrede »ihr« macht der Dichter leicht den Uebergang von dem Allgemeinen zum Besonderen; zu beachten ist, dafs א bis ל, und מ bis ת fast ganz gleich ist. Die 2 ps hier stimmt zu v. 14, wo gleichfalls der Feind angeredet wird.

Der Ausdruck חשב רעה ist gebräuchlich für die »Pläne« des Feindes Jahves und Israels in der Endzeit, Assurs Jes. 10, 7, Magogs Ez. 38, 10, des Nordkönigs Dan. 11, 24, der Heiden ψ 33, 10. 35, 20, auch Hamans Esth. 8, 3. 9, 24, cf. ψ 2, 2.

11b. יעץ בליעל.

יעץ || חשב (und Ableitungen) Jer. 50, 45, Ez. 11, 2, Prov. 15, 22, also verbürgt.

בליעל in solchem Zusammenhange || רעה ψ 41, 8 f. Die Form יעץ ist der parallelen חשב gefolgt und mufs also nach תחשבון zu תיעצו restituiert werden.

Vers und Sinn verlangen für den zweiten Halbvers die Ergänzung eines Wortes || על־יהוה; ich vermute, dafs es im folgenden steckt. In v. 12 ist כה אמר יהוה sicher Zusatz. Das Vermifste könnte also nur in dem in v. 12 völlig unerklärlichen אם־שלמים zu suchen sein. Ein Wort dieses Verses zum Vorhergehenden zu nehmen ist aufserdem durch die Länge des Verses selbst geraten. Ich vermute nach der Analogie von ψ 35, 20 (die Feinde schmieden Pläne gegen die רגעי־ארץ) und besonders von Ez. 38, 8. 11 (Gog zieht gegen שקטים ישבי לבטח) etwa על־מְשלמים gegen friedliche Leute. LXX κατάρχων ὑδάτων πολλῶν משל מים רבים (nicht המשל במים ר׳, gegen Vollers mit Schuurmans-Stekhoven) und Peš. lesen das א in אם nicht. — יעץ על Jes. 7, 5. 19, 2 etc.

Der Wegfall des על erklärt sich daraus, dafs בליעל mit denselben Consonanten schlofs. Peš. scheint es noch gelesen zu haben.

נ v. 12.

וכן רבים וכן נגוזו ועבר ועֻנתך לא אענך עוד

Dafs v. 12 der נ-Vers ist, geht aus der Verteilung der Verse unter die Buchstaben p. 231 hervor, wo nur dieser Buchstabe und nur dieser Vers übrig blieben. Starke Corruption dieses Verses wird bewiesen durch die Sinnlosigkeit der Worte, das Fehlen des נ, zugleich durch das Metrum: die Worte zeigen weder Cäsur noch die 6 Hebungen.

Ueber den Inhalt des Verses läfst sich folgendes vermuten: Im Vorhergehenden sind je 2 Verse zu einem Distichon verbunden; besonders deutlich ist das für זח, טי, כל cf. die Reconstruction. Demnach ist zu vermuten,

dafs der נ-Vers dem Sinne nach eine nahe Beziehung zu dem מ-Verse gehabt habe.

Dasselbe fordert der Zusammenhang: Nachdem der מ-Vers von einem bösen Plane gesprochen hat, ist es notwendig, dafs der נ-Vers diesen Plan des Näheren beschreibe. Sodann, da vom ס-Verse an das Gericht kommt, mufs vorher die Gottlosigkeit der Feinde geschildert sein.

Der Inhalt des »bösen Planes« wird nun ganz gewöhnlich in Form einer Rede der Frevler gegeben Jes. 7, 5. 10, 7, Jer. 11, 19. 48, 2, ψ 41, 6. 2, 3. 83, 3 ff.; 13 ff., Ez. 11, 2 f., besonders Ez. 38, 11 etc. Wir erwarten also eine Rede, die mit נ beginnt, vermutlich also mit der Form נקטלה cohort.

Da v. 13 vom Joche als einer bekannten Sache spricht, so mufs der Plan die Bedrückung des Volkes Gottes betreffen.

Von einzelnen Worten könnte man raten: bei עבר auf עבד zur Frohn zwingen, bei וענתך und אענך auf ענה unterdrücken ψ 94, 4, bei נגוזו auf גזל ausplündern. Das Weitere mufs ich einer glücklicheren Hand überlassen.

כה אמר יהוה ist sicher unecht; es ist eingesetzt, als der Text schon völlig verderbt war; oder es ist ursprünglich als Einleitung von v. 13 gedacht, wo wirklich eine Jahverede beginnt.

ס v. 10.

סירים סבכים וכסבאם סבואים אכלו כקש יבש מלא

Die Sinnlosigkeit des Verses und das Fehlen metrischer Gliederung ist Symptom starker Corruption.

Da v. 13 vom Gericht Jahves über den fremden Bedrücker redet, mufs auch der Parallelvers diesen Sinn haben.

Bei der Reconstruction des Verses ist auszugehen von den sicheren Worten כקש יבש, dem bekannten Bilde des plötzlichen, totalen Unterganges.

Durch קש יבש ist das parallele סירים als sicher verbürgt; Dornen || Stroh Jes. 33, 11 f.

סבכ י ם
וכסב א ם
סבואים

sind Varianten. (א = י, Corruptel durch Umstellung der Buchstaben und Auslassung eines Buchstabens.)

LXX Chald lasen für Hebr. סבכים eine Ableitung von כסח (Vollers), das der zweiten Variante des Hebr. כסבאם sehr nahe steht (Verwechselung von ח und ב) und durch Jes. 33, 11 קש || קוֹצים כסוחים als richtige Lesung beglaubigt wird.

Die beiden Verben אכלו und מלא sind sehr anstöſsig; die »adverbiale« Fassung von מלא Hitzig, Vollers etc. ist hier (voll trocken = ganz trocken) sehr sonderbar und Jer. 12, 6 קרא מלא, worauf man sich beruft, gehört vielmehr mit קראו מלאו Jer. 4, 5 zusammen: (den Mund) vollnehmen beim Rufen, und ist also ganz andersartig. — אכלו ist gleichfalls sinnlos: Dornen »verzehrt« man nicht; »verbrennen« aber heiſst אכלו ohne באש nicht. Die beiden Verben müssen dem Sinne nach das Geschick der Gottlosen darstellen im Bilde einer Handlung, die an abgeschnittenen Dornen und dürrem Stroh geschieht.

Nach ψ 37, 2

כי־כחציר מהרה ימלו   וכירק דשא יבלון

ist für אכלו zu lesen ימלו, für מלא יבלו (Verwechselung von י א, כ ם, ב ם und Umstellung der Consonanten).

ע v. 13.

ועתה אשבר מטהו מעליך   ומוסרתיך אנתק

Die Personalsuffixe sind in Unordnung: v. 13 wird Israel, 14a. b der Feind angeredet. Da Israel 2, 1b bei einer Anrede ausdrücklich genannt wird, und da v. 14 verhältnismäſsig zuverlässig ist, so ist der Schaden in v. 13 zu suchen. Die Parallele deine Bande || sein Joch auf dir, ist auffällig. »Deine Bande« läſst sich von den Banden, mit denen der Unterdrücker bindet, verstehen cf. Jer. 28, 2.

10, Ez. 30, 18 etc. Ebenso stand in der Parallele »dein Joch« d. h. das von dir, dem Unterdrücker, aufgelegte Joch. Dies ist vom Schreiber als Israels Joch verstanden und als »sein Joch auf dir« verdeutlicht. — Hiermit ist zugleich die Dreizahl der Hebungen hergestellt.

In מטהו ist מֹטָה Joch und מַטֶּה Stab verwechselt (Wellhausen); ebenso Jes. 9, 2. Den מוסרות parallel erscheinen Jer. 27, 2 מטות im plur., denn *ein* על Joch hat mehrere מטות Lev. 26, 13, Ez. 34, 27. Darnach ist מטותיך zu lesen.

Zum Ausdruck שבר מטות Ez. 30, 8. 34, 27, Jer. 28, 13, Lev. 26, 13. Das Suffix nach dem Zusammenhange in der 2 ps. masc., nicht fem. — Das Wort ומוסרתיך trägt zwei Hebungen.

פ v. 14 b.

מבית אלהיך אכרית   פסל ומסכה אשים

Die Vershälften sind umzustellen wie bei ל; der ganze Vers ist verstellt. Das Gedicht wird die Reihenfolge ע פ צ, nicht etwa פ ע צ gehabt haben, weil עתה v. 13 deutlich die Schilderung von der Vernichtung des Feindes beginnt.

אכרית || אשים. Man könnte an $\sqrt{\text{שמם}}$ denken, das indeſs (auſser Micha 1, 7 אשים שממה) von Gottesbildern nicht belegt ist. Ich schlage אשמיד vor II Reg. 10, 28 — also ein Buchstabe verloren.

צ v. 14 a.

וצוה עליך יהוה   לא־יזרע משמך עוד

Ein Name wird nicht gesät. Peš. scheint לא־יזכר משמך zu lesen; darnach (ב und מ verwechselt) לא־יזכר בשמך עוד. Dabei ist נזכר ב als Passivum zu הזכיר ב »erwähnen« Am. 6, 10 zu fassen. Dasselbe Niphal Hosea 2, 19 ולא יזכר עוד בשמם nach Chald, Jer. 3, 16 ולא יעלה על־לב ולא יזכר־בו ולא יפקד ולא יעשה עוד nach LXX.

ק v. 14 c.

Vom ק-Verse ist nur קברך כי קלות erhalten. Der Sinn dieser Trümmer ist nur aus dem Zusammenhange zu bestimmen. Der ק-Vers muſs eng zu dem ר-Verse 2, 1 a

gehören: der Bote, der des Feindes Verderben und Israels Erlösung verkündet, erscheint schon auf den Bergen. Darnach ist für ק, zugleich als Abschlufs des Vorhergehenden, die Versicherung der Nähe des Geweissagten zu erwarten. Ich vermute daher in קרוב קברך «nahe» und in קל קלות »schnell«. Die »Nähe« als Abschlufs eines Orakels cf. Jes. 13, 22 etc. Das technische Wort dafür ist קרוב Ez. 9, 1, Dt. 32, 35. קל vom Gottesgerichte Joel 4, 4. Also *etwa*:

קרוב [יום יהוה] קל [מהרה מאד]

רש cap. 2 v. 1a.b.

a הנה על־ההרים רגלי מבשר משמיע שלום
b חגי יהודה חגיך שלמי נדריך

Für die Buchstaben רשת bleibt c. 2 v. 1 übrig, der aus 3 (metrischen) Versen besteht. Dafs dieser Vers wirklich den Schlufs unsers Gedichtes enthält, beweist

1) das Folgende. Deutlich ist, dafs die in v. 2 und 4 ff. beginnende Schilderung von Ninivehs Untergange nicht mit v. 1 und 3 zusammenhängt: v. 1 redet Israel an, v. 2 Niniveh, v. 3 ist plötzlich wieder bei Israel, v. 4 wieder bei Niniveh.

2) Hierzu stimmt die poetische Form: das Metrum des folgenden (gleichfalls stark corrumpierten) Stückes ist ein anderes als vorher; bisher 6füfsige, von nun an 4füfsige Verse z. B. 3, 10 f.

גם־היא לגלה הלכה בשבי
גם־עלליה ירטשו בראש כל־חוצות

ועל נכבדיה ידו גורל
וכל גדוליה רתקו בזקים

גם־את תשכרי תהי נעלמה
גם־את תקבשי מעוז מאויב

3) Dagegen können die Verse 2, 1. 3 sehr wohl als Abschlufs unseres Gedichtes verstanden werden; c. 1 מ bis צ

des Feindes Verderben; c. 2 v. 1 Israels Heil. Ein solcher Hinweis auf Israel, wie ihn v. 1 wirklich enthält, wäre a priori als Schlufsgedanke des Gedichtes zu erwarten.

Die Buchstaben ר und ש sind ohne Schwierigkeit aus 1a.b zu gewinnen: רגלי und שלמי.

Im ר-Verse hat Umstellung innerhalb der ersten Vershälfte stattgefunden; das הנה stand ursprünglich wohl vor משמיע.

Im ש-Verse sind die Vershälften verstellt, zugleich ist ein Wort ausgefallen || יהודה. So ist zugleich das Metrum hergestellt. Zu 1a cf. Jes. 52, 7.

ת c. 2 v. 1c.

Hiernach bleibt 1c

כי לא יוסיף עוד לעבור־בך   בליעל כלה נכרת

für ת übrig; das ת-Wort ist ausgefallen, aber mit grofser Sicherheit zu ergänzen.

Bei einem Vergleiche der Anfangsworte der alphabetischen Gedichte erkennt man, dafs die Auswahl derselben eine ziemlich beschränkte ist, auch wenn man von dem ständigen ב = בְּ praep. und ו = וְ copul. absieht. So erscheint — ich wähle als Beispiele die Anfänge von Nahum 1 —

נער ψ 9, 6. 119, 21.

טוב ψ 25, 8. 37, 16. 112, 5. 119, 65 ff. (5 mal) Threni 3, 26 f., 4, 9, טוב יהוה ψ 145, 9, טוב יהוה לקויו Threni 3, 25.

ידע ψ 119, 75. 25, 8. 37, 16, יודע יהוה ψ 37, 18.

כלה ψ 119, 81 f., Threni 2, 11. 4, 11.

לא Prov. 31, 21, Threni 4, 12.

מי oder מה ψ 34, 13. 119, 97. 103, Threni 2, 13. 3, 37. 39.

צוה ψ 111, 9. 119, 138.

קרוב ψ 34, 19. 119, 150 f.. 145, 18, Threni 3, 57.

Unter den ת-Reimworten pafst in den Zusammenhang nur תם ψ 25, 21, Threni 4, 22.

תם || נכרת Josua 3, 16,

תם (und Ableitungen) || oder zusammen mit כלה (und Ableitungen) Dt. 31, 24, Jos. 8, 24. 10, 20, Jes. 16, 4. 33, 1, Jer. 44, 27.

תם von der Vernichtung des Feindes Jes. 16, 4, des Frevlers ψ 104, 35, Dan. 8, 23, in Verbindung mit לא־יוסיף Threni 4, 22: תם עונך בת־ציון לא־יוסיף להגלותך.

תם ist als unnötig vom Abschreiber ausgelassen; כי, dem Sinne nach richtig, zur Verbindung hinzugefügt.

Im zweiten Halbvers ist natürlich mit Wellhausen nach LXX כָּלָה zu lesen. Diese Aussprache ist, wie das ה beweist, vom Schreiber gewollt.

Schwierigkeit macht noch לעבור־בך: Die Nichtswürdigkeit «zieht hindurch»? Man erwartet im ersten Gliede ein Subjekt || בליעל. Zu lesen ist wohl העבד בך nach Ez. 34, 27 העבדים בהם. העבד בך ist nach der gewöhnlichen Construction von הוסיף zu לעבד בך verschlimmbessert, dann zu לעבר־בך corrumpiert (ד und ר verwechselt).

c. 2 v. 3.

כי שב יהוה את־גאון יעקב כגאון ישראל   כי בקקום בֹּקקים ווֹמריהם שחתו

v. 3 hat nur Sinn, wenn er als Zusatz zu dem alphabetischen Gedicht aufgefaſst wird.

גאון ist zwar nicht wegen Amos 6, 8 cf. Jes. 4, 2. 60, 15, aber wegen des Zusammenhanges im Verse unmöglich. Man erwartet ein Wort, dem זמרים zugeschrieben werden können, also גפן.

את־גאון יעקב כגאון ישראל — da Jaqob und Israel nur wie Poesie und Prosa unterschieden sind, so ist die Lesart sinnlos. Die Worte sind Varianten, welche, wie gewöhnlich, so gut es ging, in den Text eingefügt sind. Vorzuziehen ist das poetischere יעקב. Hiermit ist auch das Metrum hergestellt.

בקק entleeren ein Land, Jes. 24, 1. 3, Jer. 51, 2 = es ausplündern || בזז Jes. 24, 3. Einen Weinberg »plündern« שׁסס ψ 89, 42. Es liegt nahe, בקקום בקקים als Varianten aufzufassen: »denn Plünderer[1]) hatten seine Ranken verdorben«. Die Aenderung נפן zieht das Suffix der 3 ps. fem. sg. זמריה nach sich. — Zu שחת (vom Weinberg) cf. Jer. 12, 10.

Das cap. Nahum 1 mag als Beispiel für den Zustand unserer Texttradition wichtig sein: Capitel- und vielfach

Reconstruierter

2 אל קנוא ונקם   יהוה בעל חמה
3 בסופה ובסערה דרכו   ענן ואבק לרגליו

4 גער בים ויבש   וכל הנהרות החריב
דאב בשן וכרמל   ופרח לבנון אמלל

5 הרים רעשו ממנו   ו[כל] הגבעות התמגגו
ותשא הארץ מפניו   תבל וכל יושבי[2])־בה

6 זעמו מי־יעמוד לפניו   מי־יקום בחרון אפו
חמתו נתכה כאש   והצרים נצתו ממנה

7 טוב יהוה לקויו   מעוז ביום צרה
יודע [יהוה] חוסי־בו   8 ובשטף עבר [ימלטם]

כלה יעשה בקמיו   ואיביו יהדף חשך
9 לא־יקום פעמים בצריו   כלה הוא־עשה לעד

מה־תתחשבון על־יהוה רעה   11 b תיועצו בליעל על־משלמים
12 נ . . . .

10 סירים כסותים ימלו   כקש יבש יבלו
13 עתה אשבר מטותיך   ומוסרותיך אנתק

14 פסל ומסכה אשמיד   מבית אלהיך אברית
צוה עליך יהוה   לא־יזכר בשמך עוד

---

[1]) Hosea 10, 1 גפן בוקק giebt allerdings zu denken.

[2]) Das Makkef ist hier in seiner, wie es scheint, ursprünglichen Bedeutung verwandt; es ist ein poetisches Zeichen, und bedeutet, daſs zwei Worte im Verse eine Hebung bilden.

Verseinteilung ist unrichtig; die metrischen Verse sind vielfach nicht mehr erkannt; Umstellungen von Versen oder innerhalb der Verse, tendenziöse und erklärende Glossen, Vertauschungen ungewöhnlicher Worte mit gewöhnlichen, Verdeutlichungen unverständlicher Ausdrücke, eine Fülle von Buchstabenverwechselungen, Ausfall einzelner Buchstaben und Worte und sonstige Schreibfehler. Und dies alles im Rahmen eines Capitels!

Text.

Ein eifriger u. rächender Gott, zornmütig ist Jahve,
Deſs Wege in Sturm u. Wetter, zu seinen Füſsen Wolken u. Rauch;

Der das Meer schilt, daſs es versiegt, u. alle Ströme austrocknet;
Basan u. Karmel verschmachtet, u. die Blüte des Libanon verwelkt.

Berge erdröhnen vor ihm, und alle Hügel erbeben;
Die Welt erbraust vor ihm, die Erde samt allem darauf.

Wer kann seinen Grimm ertragen, wer vor seinem Zorne bestehn?
Ist doch seine Glut wie ein Feuerstrom, daſs selbst Felsen vor ihr entbrennen.

Gütig ist Jahve seinen Frommen, eine Veste zur Zeit der Gefahr,
Jahve kennt seine Treuen wohl, u. rettet sie, wenn die Flut überschwillt.

Er vernichtet seine Feinde u. stöſst seine Gegner in Finsternis;
Nicht zweimal nimmt er Rache an seinen Widersachern; ein Ende macht er mit ihnen für immer.

Was sinnt ihr Böses wider Jahve, plant Unheil wider Friedliche:
»Wir wollen . . . .«

Wie ausgerissene Dornen wird man sie abmähen; wie dürres Stroh sollen sie verwelken.
Jetzt will ich deine Jochstangen zerbrechen und deine Bande zerreiſsen;

Schnitz- u. Guſsbild vertilgen, ausrotten aus d. Hause deines Gottes.
Jahve hat über dich Befehl gethan: »nicht werde fortan deines Namens gedacht.«

קרוב . . . . קל . . . .

2, 1 רגלי מבשר על־ההרים הנה משמיע שלום

שלמי [ירושלם] נדריך חגי יהודה חגיך

תם לא־יוסיף־עוד העבד־בך בליעל כלה נכרת

2, 3 שב־יהוה את־גפן יעקוב כי־בקקים זמריה שחתו

Religionsgeschichtliche Beurteilung.

Das Gedicht Nahum 1 ist keine prophetische Vision, sondern ein nachprophetischer Psalm. Er behandelt das Lehrstück vom »Tage Jahves«. Er beginnt ganz abstract in »einer langen theologischen Einleitung« (Wellhausen) mit Jahves Eigenschaften, die er am »Zornestage« beweisen wird. Nach feststehendem Schema geschieht das, indem das Entsetzen der Natur bei Jahve's »Theophanie« geschildert wird cf. Hab. 3, ψ 18 etc. Die Schilderung der Theophanie trägt die herkömmlichen Züge, die offenbar nicht durch die geschichtliche Situation, sondern allein durch die poetische Tradition gegeben waren; keiner der Züge fügt zu dem vorhandenen Stoff irgend etwas Neues hinzu. — Im zweiten Teil giebt der Psalm dann die Anwendung auf die gegenwärtige Situation wie Hab. 3, 13 ff., ψ 18, 17 ff. Aber auch hier tritt wenig genug von concretem Material hervor. Es ist ein götzendienerisches Volk, das Israel bisher »geknechtet« hat. Aber Jahve bricht sein Joch, vertilgt seine Götzen, vernichtet seinen Namen. Das sind alles Züge, die in der späteren, Eschatologie werdenden Prophetie immer wieder begegnen. Ganz deutlich ist, dafs der Psalmist seine *Gegenwart* vor Augen hat und Jahves Hülfe für *jetzt* weissagt. Aber es ist das Charakteristische dieser Epigonenprophetie, dafs der Dichter, obwohl er Concretes erlebt, doch nicht die geistige Kraft besitzt, das im Liede niederzulegen. Was er schildert, ist nichts anderes, als was die Tradition schon seit lange von dem Feinde der Endzeit sagte. — Sehr

Nahe . . . . schnell . . . .
Schon kommt der Bote über die Berge. Hört ihr? er verkündet Heil:

»Bezahle, Jerusalem, deine Gelübde; feire, Juda, deine Feste.
Er ist dahin, für immer, der dich knechtete; mit dem Heillosen ists aus, vorbei!«

So stellt Jahve den Weinstock Jakob her, dessen Reben Plünderer verwüstet hatten.

stark ist der Unterschied zum Folgenden: Das ist wirklich alte Prophetie, aus dem Leben der Gegenwart entstanden und es widerspiegelnd, zugleich so untheologisch, so wenig abstrakt wie möglich. Auch im Sprachschatz ist der Psalm sehr wenig originell. Zum Beweis dafür mögen die oben — zu anderem Zwecke — zusammengestellten Berührungen, namentlich mit Psalmen dienen, aber auch mit eschatologisch-prophetischer Literatur, Berührungen übrigens, die leicht vermehrt werden könnten.

Wellhausen hat ganz recht gesehen: »die Sprache der Psalmen beginnt hier aufzutauchen«. Nur hat er die Consequenz noch nicht gezogen, dafs Nahum 1 in jeder Weise den eschatologischen Psalmen parallel ist und auch in dieselbe Zeit wie diese gehört. — Was der Verfasser seinerseits zu dem eschatologischen Stoff hinzugebracht hat, ist nur die alphabetische Form, deren Schwierigkeit er mit nicht geringer Geschicklichkeit fast ganz überwunden hat; nur gegen Mitte des Gedichtes tritt etwas vom Zwang des Reimworts hervor.

Zusammenfassung: Nahum 1 ist ein eschatologischer Psalm aus dem Judentum, der nach den bekannten Mustern Jahves baldiges Gericht über den Bedrücker und Israels Erlösung schildert.

Verfasser.

Wir finden auch hier bei einem alphabetischen Gedichte einen Zusatzvers aufserhalb des Alphabets wie ψ 25, 22. 34, 23, Jes. Sir. 51, 30. Das 4malige Vorkommen dieser

Erscheinung macht es sehr unwahrscheinlich, daſs hier ein Zufall vorliege. Die Auskunft, daſs der Zusatzvers eine andere Aussprache eines Buchstabens im Auge habe, wäre möglich für ψ 25. 34[1]), allenfalls auch für Jes. Sir. 51[2]), scheitert aber an Nahum 1[3]).

Lagarde hat Symmicta 1 p. 107 zu ψ 25. 34 die Vermutung aufgestellt, daſs der Verf. in die ersten Buchstaben des Zusatzverses seinen Namen versteckt habe, und also bei ψ 25 auf einen פדהאל, bei ψ 34 auf einen פדהיה geschlossen. Von Jes. Sir. 51, 30 würde man auf einen עבד kommen, zum Namen cf. Jud. 9, 26, Esra 8, 6. Die ausdrückliche Angabe, daſs ein Ἰησοῦς der Verfasser resp. der Sammler des ganzen Buches sei, steht damit nicht in Widerstreit. — Hiernach würde (das כִּי als Zusatz betrachtet wie 1 c) als Verfasser von Nahum 1 sich ein שׁבי nennen; der Name Šobaj Esra 2, 42, Neh. 7, 45 oder Šobi 2 Sam. 17, 27. Ich halte dies Ergebnis nicht für sicher; doch mag es immerhin so lange gelten, bis es durch eine bessere Erklärung der Zusatzverse verdrängt wird.

---

[1]) ψ 25, 16 פני p, v. 22 פדה f; 34, 17 פני p, v. 23 פודה f.

[2]) Der Zusatzvers ist:

ἐργάζεσθε τὸ ἔργον ὑμῶν πρὸ καιροῦ
καὶ δώσει τὸν μισθὸν ὑμῶν ἐν καιρῷ αὐτοῦ

Thut eure Arbeit, so lange es Zeit ist,
Dann wird euch schon der Lohn gegeben werden zu seiner Zeit.

עבדו עבדתכם לפני־עת   ונתן שכרכם בעתו

Die »Lohnarbeit« ist die Mühe des Weisheitssuchens, der »Lohn« die Weisheit selbst; zu לפני cf. ψ 72, 17. Für »Lohnarbeit« liegt עבדה näher als פעל (Bickell), Syr. ܦܠܘܚܘ ܦܘܠܚܢܟܘܢ. Verschiedene Aussprache des ע (v. 30 der ע-Vers עד־מתי) liegt nicht vor.

[3]) Nahum 2, 1 שלמי v. 3 שב, oder כלה 1, 8, כי 2, 3.

Das Wort ברית bei den Propheten und in den Ketubim. — Resultat.

Von Prof. **J. J. P. Valeton jr.**, Utrecht.

I. 1. Bei den Propheten Joel, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja, Haggai und I Zacharia kommt das Wort *Berith* gar nicht vor. Die Zahl derselben wird noch gröſser, wenn wir den religiösen Gebrauch des Wortes ins Auge fassen. Auch I Jesaja, Amos und Obadja fallen dann weg. Das Wort *Berith* steht bei ihnen nur an folgenden Stellen:

Amos I 9; Tyrus ist der ברית אחים nicht eingedenk. Ob das Verhältniſs von Tyrus zu den übrigen Phöniziern, von Tyrus zu Israel, oder von Israel zu Edom gemeint sei, bleibt dahin gestellt, Nach Wellhausen *Skizzen u. Vorarbeiten* v. ist der Vers später eingeschoben.

Obadja v. 7; אנשי ברית steht in Parallele zu אנשי שלום. Gemeint sind die Nachbarvölker, welche Israel übel behandelt haben.

Jes. XXVIII 15. 18; der Prophet beschuldigt die Groſsen seines Volkes, weil sie mit dem Tode einen Vertrag abgeschlossen und sich dadurch vor dem Untergang gesichert haben. Dieser Vertrag soll aufgelöst werden (statt des unverständlichen וכפר lies וְתֻפַּר). Das religiöse Gebiet wird hier gestreift, doch ist das Bild augenscheinlich der politischen Sphäre entlehnt. Es wird die Redensart כרת את gebraucht.

Jes. XXXIII 8; die Herkunft dieses Kapitels ist fraglich, und somit auch der Sinn der hier gegebenen Schilderung nicht deutlich. Doch wird augenscheinlich von einem politischen Vertrage geredet, welchen der Feind gebrochen hat (הפר). Vgl. Duhm *das Buch Jesaja*, in Bezug auf diese Stelle.

Von den vorjeremianischen Propheten bleibt also nur Hosea übrig. Doch beschränkt der religiöse Gebrauch des Wortes sich auch bei ihm auf eine einzige Stelle, Hos. VIII 1. Als Sünde der Israeliten wird hier genannt, daſs sie Jahve's *Berith* übertreten und gegen seine *Thorâ* gesündigt haben. Die Stelle ist nicht ohne Schwierigkeit. Oort *Theol. Tijdschrift* 1890, XXIV, S. 488 bezweifelt die Aechtheit, doch sind seine Einwendungen dagegen wenig stichhaltig. Die Zusammenstellung von *Berith* und *Thorâ* erinnert an 2 Kön. XXII 8, 11, vgl. mit XXIII 2, 21; 2 Kön. XXIII 24 vgl. mit v. 3; Deut. XXIX 20, (sieh meinen vorigen Art. S. 253). Ueber Schlieſsung, Art, Inhalt der *Berith* hören wir nichts. Das eigentliche Bild, unter welchem der Prophet das Verhältniſs zwischen Gott und dem Volk darstellt, ist das Bild der Ehe. Daſs das Wort *Berith* das gleiche aussagt, läſst sich nicht nachweisen. In Jer. XXXI 31, und bei Ezechiël ist das wohl der Fall.

Als zweite Stelle könnte man Hos. II 20 nennen. Gott will zu Gunsten Israels (ל) einen Vertrag mit (עם) den Raubthieren, Vögeln und Reptilien abschlieſsen. Dieselben verpflichten sich Israel und sein Land in Frieden zu lassen. Einen wesentlich religiösen Inhalt hat das Wort hier aber nicht.

Ganz unklar ist Hos. VI 7. Dabei an Gen. III zu denken ist ganz grundlos. Das Verhältniſs zwischen Gott und Adam wird nirgendwo als eine *Berith* dargestellt. Mithin kann die Sünde Adams nicht ohne weiteres eine *Berith*-übertretung genannt werden. Der gegenwärtige Text bedeutet: «und sie waren wie bundesbrüchige Menschen.»

Doch begreift man nicht, warum die Sünde hier nur durch eine Vergleichung und nicht offen angewiesen wird. Auch schwebt das folgende שׁם ganz in der Luft. Empfehlung verdient es mit Oort l. l. S. 486 hier einen Ortsnamen zu lesen (man ändere כ in ב). Doch ist wegen Hos. XI 8 schwerlich *Adma* gemeint. Aus dem folgenden בגדו בי folgt nicht nothwendig, dafs an ein religiöses Verhältnifs gedacht sei; auch die Uebertretung einer unter Anrufung des Namens Gottes mit Menschen geschlossenen *Berith* ist Untreue gegenüber Jahwe. Doch tasten wir auch so im Dunkeln herum.

Jedenfalls in politischem Sinne steht das Wort Hos. X 4, XII 2. An letzterer Stelle findet sich die Redensart כרת עם. An ersterer ist der Text corrupt. Ich lese mit Alex. מדבר דברים אלות שׁוא כרת ברית, sieh Oort l l. S. 494.

2. Der älteste Prophet, welcher regelmäfsig das Wort *Berith* auf religiöse Verhältnisse bezieht, ist Jeremia. Die Stellen sind Jer. XI 2—11, XIV 21, XXII 9, XXXI 30—32, XXXII 40, XXXIII 20 f., 25 f., XXXIV 13 f., L 25. Dagegen kommen Jer. XXXIV 8, 10, 15, 18 hier nicht in Betracht. Dort ist die Rede von einer Uebereinkunft, welche vom Könige in Vorschlag gebracht (כרת ברית את v. 8) und vom Volke angenommen wird (באו בברית v. 10). Dieselbe enthält den Beschlufs die hebräischen Sklaven zu entlassen. Da sie vor dem Angesichte Gottes, v. 15, getroffen ist, heifst sie eine ברית יי v. 18. Sie darf aber nicht mit derjenigen, welche Jahwe bei der Erlösung aus Aegypten mit den Vätern geschlossen hat, v. 13, verwirrt werden. Aus v. 18b, 19 erhellt, dafs bei der Abschliefsung dieser *Berith* gewisse Ceremonien stattfanden. Ueber den Charakter derselben vgl. meinen vorigen Art. S. 225 ff. Diese *Berith*, nicht die v. 13 erwähnte, wurde durch die Nichtentlassung der Sklaven übertreten (עבר), nicht aufrecht erhalten (לא הקים) v. 18. Doch erregt es leicht Mifsverständnifs, dafs die Freilassung der Sklaven auch als Inhalt der von Jahwe

bei der Erlösung geschlossenen *Berith* genannt wird, s. u. Die Darstellung erinnert an die ganz ähnliche, 2 Kön. XXIII 3; sieh meinen vorigen Art. S. 232 f.

Nach Jeremia giebt es eine *Berith* zwischen Gott und dem Volke. Da aber Israël dieselbe durch Ungehorsam zu nichte gemacht hat (הפר Jer. XI 10; XXXI 13), wird eine ganz neue in Aussicht gestellt.

1°. Jahwe hat erstere mit den Vätern geschlossen. Der stetige Ausdruck dafür ist כרת את; einmal, Jer. XI 4, 8, steht צוה. Diese *Berith* wurde geschlossen, als Jahwe Israel aus Aegypten führte, Jer. XI 4, XXXI 31, XXXIV 13, vgl Deut. XXIX 24, 1 Kön. VIII 21. Eine nähere Zeit- oder Ortsangabe finden wir nicht; weder Horeb (Sinaï) noch die Felder Moabs werden erwähnt. Der Name Moses kommt vor Jer. XV 1, wird aber nicht mit der *Berith* in Verbindung gebracht. Der Inhalt dieser *Berith* ist nach Jer. XI 4 folgender: »Hört auf meine Stimme und thut so wie ich euch gebieten werde; so sollt ihr mein Volk sein und ich will euer Gott sein.« Doch wird Jer. XXXIV 13 ein mehr specieller Punkt als der *Berith*-inhalt hervorgehoben. Es ist das oben genannte Gebot die hebräischen Sklaven nach sechsjährigem Dienste im siebenten Jahre zu entlassen. Aufserdem wird Jer. XI 10, XII 9 der Vorwurf, dafs Israel die *Berith* zu nichte gemacht und losgelassen habe (עזב vgl. Deut. XXIX 24, 1 Kön. XIX 14) näher bezeichnet, nämlich weil es andern Göttern gedient habe, vgl. Deut. XVII 2, 3, Jos. XXIII 16, 1 Kön. XI 10, 11. Nach Jeremia hat Jahwe diese *Berith* mit Israel geschlossen, damit er den Eid, welchen er den Vätern geschworen, aufrecht erhalte. Derselbe bezieht sich auf den Besitz des Landes, vgl. Deut. VII 8. Näheres erfahren wir nicht. Doch mufs die *Berith* auch nach Jeremia mehr enthalten haben. Jer. XI, 8 wird gesagt, dafs Jahwe für den Ungehorsam des Volkes alle Worte der *Berith*, welche er ihm zu halten geboten, Israel aber nicht gehalten hatte, über das Volk gebracht

hat. Offenbar sind damit die Flüche gemeint, vgl. Deut. XXIX 24—26.

Dagegen erwähnt Jer. XIV 21 die *Berith* nach einer anderen Seite. Nach einer kurzen Schilderung des Elends und einem ebenso kurzen Sündenbekenntnisse, v. 19. 20, folgt das Gebet des Propheten: Jahwe möge doch an die *Berith* mit Israel gedenken und dieselbe nicht brechen. Parallel dazu steht die Erwähnung des Namens Gottes um dessen Willen er Israël doch nicht verschmähen möge, und die Bitte: »verunehre doch den Thron deiner Herrlichkeit nicht.« Augenscheinlich betrachtet der Prophet die *Berith* hier als ein von Gott festgestelltes Liebesverhältnifs zum Volke, über dessen Bedingungen für Israel er nicht redet, das aber Gott gewissermafsen zu einer wohlwollenden Behandlung des Volkes verpflichtet. Auf gleicher Linie steht die Aussage ואנכי בעלתי בם Jer. XXXI 31. Die Gleichstellung der *Berith* mit einer Ehe wird da angedeutet. Weiter denke man an die Verbindung von ברית mit חסד Deut. VII 12; 1 Kön. VIII 23; an ersterer Stelle mit Rücksicht auf die *Berith* mit den Vätern, an letzterer auf die bei der Erlösung geschlossenen *Berith*. Auch 2 Kön. VIII 23 wird der *Berith* (mit den Vätern) eine ähnliche Bedeutung beigelegt.

Aus dem Gesagten erhellt, dafs im Grofsen und Ganzen die jeremianische Ansicht der *Berith* sich mit der deuteronomischen deckt, besonders in Bezug auf die Hervorhebung des gesetzlichen Theiles der *Berith*, während doch auch der andere Theil nicht aufser Acht gelassen wird. Freilich erinnert Jer. XI 4 an Exod. XIX 5; doch ist auch hier die Reminiscenz an das Deuteronomium nicht zweifelhaft, vgl. Deut. XV 20, und namentlich Deut. XXVI 17—19. Auch Jer. VII 22 f. kommt dabei in Betracht. Das Wort *Berith* steht da nicht. Doch ist von der Stiftung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke, welche bei der Erlösung aus Aegypten statt fand, die Rede. Dasselbe wird nicht nur positiv, v. 23, sondern auch negativ dargestellt.

Jahwe hat damals nichts geboten in betreff der Brandopfer und Schlachtopfer, sondern einfach gesagt: »Hört u. s. w.« vgl. Jer. XI 4. Die Vorstellung des Deuteronomiums, nach welcher nur der Dekalog am Horeb gegeben worden ist, ist damit völlig in Uebereinstimmung. Schliefslich hat Jeremia auch die freilich ganz vereinzelte Erwähnung der ארון ברית יי Jer. III 16 mit dem Deuteronomium gemein.

Dagegen weist die obengenannte Specialisirung des *Berith*-inhaltes Jer. XXXIV 13 auf eine Eigenthümlichkeit der jeremianischen Vorstellung, welche wir nicht aufser Betracht lassen dürfen. Das hier gemeinte Gebot finden wir Deut. XV 12 ff.[1]) Es gehört somit zu den Geboten, welche nach der deuteronomischen Vorstellung den Israeliten auf den Feldern Moabs mitgetheilt worden sind. Doch wird gesagt, dafs Jahwe dasselbe bei der Erlösung aus Aegypten erlassen hat. Einen Unterschied zwischen der *Berith* am Horeb und der auf den Feldern Moabs giebt es also für Jeremia nicht. Demgemäfs darf man annehmen, dafs Jeremia das ganze s. g. deuteronomische Gesetz mit zu dieser *Berith* gerechnet hat. Hieraus erklärt sich die Aussage Jer. XI 8; vgl. Deut. XI 28, XXVIII. Das ארור Jer. XI 3 ist nur die specielle Anwendung davon. Jer. XI hat in dieser Hinsicht etwas sehr Eigenthümliches.[2]) Jeremia empfängt den Befehl »die Worte dieser *Berith*« in den Städten Juda's und auf den Gassen Jerusalem's zu predigen, v. 2, 6. Mit dieser *Berith* ist nach v. 4 diejenige gemeint,

---

[1]) In meinem Aufsatze *Beteekenis en gebruik van het woord Thorâ in het Oude Testament* in *Theologische Studiën* 1891, IX sagte ich S. 132: es sei nicht zu entscheiden, ob Exod. XXI oder Deut. XV gemeint sei. Doch ist das wohl der Fall. Im Widerspruche mit Exod. XXI 7, in Uebereinstimmung aber mit Deut. XV 12 wurde die Entlassung nicht nur der Sklaven, sondern auch der Sklavinnen beabsichtigt. Es ist der deutliche Beweis dafür, dafs zur Zeit Zedekia's das deuteronomische Gesetz als mafsgebend betrachtet wurde.

[2]) Jer. XI 2 ist corrupt; der Sinn ist jedoch ganz deutlich.

welche Jahwe bei der Erlösung aus Aegypten mit Israel schlofs und zu deren Befolgung er seitdem immer auf's ernstlichste, jedoch ohne Erfolg gemahnt hat. Sie wird also als etwas Uraltes vorausgesetzt, während andrerseits das Auftreten und die Predigt des Propheten sie zu gleicher Zeit als etwas Neues hinstellt. Die Erklärung dieses Gegensatzes haben wir augenscheinlich in der Entstehungsgeschichte wie in dem ganzen Charakter des deuteronomischen Gesetzbuches zu suchen, mit welchem bekanntlich die jeremianische Predigt in vielen Stücken übereinstimmt. Aufser dem schon Genannten hebe ich noch das eigenthümliche כור הברזל hervor. Aufser an unserer Stelle kommt es nur Deut. IV 20 und an der deuteronomischen Stelle 1 Kön. VIII 21 vor. Dafs Jeremia das deuteronomische Gesetz somit für etwas ganz Altes ansieht, ist für sein Verhalten gegen dasselbe, wie insbesondere für die Würdigung der nicht sehr deutlichen Stelle Jer. VIII 8 nicht ohne Bedeutung.

2⁰. Israel hat die bei der Erlösung aus Aegypten geschlossene *Berith* verlassen und dieselbe durch seinen Ungehorsam gebrochen. Eben deshalb stellt der Prophet im Namen Gottes eine neue in Aussicht. Auffallend ist, dafs, während Jer. XXXI 30 für den Abschlufs desselben die gewöhnliche Formel כרת את gebraucht wird, dafür Jer. XXXII 40 כרת ל steht. Möglicherweise hängt das mit dem Jer. XXXIII 20 f. erörterten Charakter der mit David und den Leviten geschlossenen *Berith* zusammen. Dieselbe hat eine ähnliche Dauerhaftigkeit wie die von Gott festgestellte Tag- und Nachtordnung und kann ebensowenig von Menschen aufgehoben werden.[1]) Hierin besteht gerade der charakteristische Unterschied derselben im Vergleich mit der alten

[1]) Aus der Aussage Jer. XXXIII 20 »so wenig *ihr* meine *Berith* mit dem Tage und mit der Nacht aufzuheben vermögt« ergiebt sich, dafs in v. 21 nicht nur die Treue Gottes, sondern ganz allgemein die Unverbrüchlichkeit dieser *Berith* hervorgehoben wird.

Berith, vgl. den Gegensatz zwischen Jer. XXXI 32 und 33. Sie darf demgemäſs als ein zu Gunsten des Menschen festgestelltes und nicht als ein ihm nur angebotenes Verhältniſs angesehen werden. Doch ist die jeremianische Herkunft dieser Verse fraglich. Jedenfalls ist der Unterschied zwischen beiden Formeln Jer. XXXI 33 und XXXII 40 kein erheblicher.

Durch diese neue *Berith* wird ein neues Verhältniſs zwischen Gott und Israel geschaffen. Der Inhalt derselben wird ebenso wie bei der früheren durch die Worte: »ich will ihr Gott und sie sollen mein Volk sein« bezeichnet. Doch hat sie einen mehr unmittelbaren Charakter. Jahwe will seine *Thorâ* in ihrem Innern niederlegen und ihnen ins Herz schreiben; auch werden sie einander nicht mehr über Gott belehren, sondern allesammt ihn kennen, und er will ihnen die Sünde vergeben, Jer. XXXI 32. Parallel hierzu steht Jer. XXXII 37 ff. Die Verheiſsung lautet: Jahwe will die zerstreuten Israeliten nach ihren eigenen Wohnorten zurückführen; dann fängt das neue Verhältniſs an. Jahwe will ihr Gott, sie sollen sein Volk sein, und um es dahin zu bringen, will er ihnen einerlei Herz und einerlei Wandel verleihen, daſs sie ihn alle Zeit fürchten. So entsteht im Gegensatz zu der vorigen eine immer während *Berith* ברית עולם, welche die Gewiſsheit gewährt, 1⁰. daſs Jahwe sich mit seinen Wohlthaten niemals mehr von ihnen abwenden will, 2⁰. daſs sie eine solche Gottesfurcht im Herzen haben, daſs sie nicht mehr von Jahwe abweichen können. In der dem Jeremia untergeschobenen Weissagung Jer. L—LI 58 wird diese *Berith* eine ברית עולם לא תשכח genannt, Jer. L 5.

Der gegenseitige Charakter der *Berith* tritt hier überall stark hervor. Obgleich dieselbe ausschlieſslich von Jahwe festgestellt und gewährt ist, kann in Bezug darauf doch weder von einem eigentlichen Gesetztheile, noch von einem ausschlieſslich verheiſsenden Theile die Rede sein. Wenn

die *Berith* einmal da ist, wirken Gott und Volk darin treulich zusammen.

Etwas sehr Eigenthümliches hat der Abschnitt Jer. XXXIII 20—26, welcher aber wahrscheinlich Jeremia nicht zuzuschreiben ist. Die Tag- und Nachtordnung wird daselbst unter dem Bilde einer *Berith* dargestellt. Dieselbe besteht in der regelmäfsigen Einheit des Tages und der Nacht, v. 20. Parallel dazu steht, dafs Gott die Ordnungen des Himmels und der Erde geschaffen hat, v. 25. Der Ausdruck בריתי היום und בריתי הלילה v. 20 und ohne Artikel v. 25, ist unregelmäfsig.[1]) Derselbe erinnert an die Formel ברית ראשנים und an die gewifs fehlerhafte בריתי יעקב u. s. w. Lev. XXVI 45, 42. Eine zweite Eigenthümlichkeit ist, dafs nach der hier gegebenen Darstellung die neue *Berith* mit David und den Leviten, statt mit dem ganzen Volke geschlossen wird. V. 26 wird von dem Samen Jakobs und von David geredet; doch scheint der Text hier verdorben zu sein. Inhalt dieser *Berith* ist, dafs Jahwe den Samen Davids und die Leviten zu einer unzählbaren Menge machen und aus ersterem immer einen Herrscher über Israel erwählen will, v. 22. (18) 26. Ob hier eine Anlehnung an 2 Sam. XXIII 8 zu erblicken ist, läfst sich nicht nachweisen. Jedenfalls ist die *Berith* hier ebenso wie dort vor allem eine Verheifsung.

3. Bei Ezechiel steht das Wort *Berith* K. XVII 13 ff. ohne Bezug auf religiöse Verhältnisse. Nebucadrezar hat Zedekia auf den Thron Juda's erhoben und dann eine *Berith* mit ihm geschlossen (כרת את). Parallel dazu steht: »und ihn in einen Eid«, d. h. in ein eidlich beschworenes Verhältnifs zu ihm »gebracht« (הביא באלה). Doch hat Zedekia dadurch, dafs er sich nach Aegypten um Hilfe wandte, diese *Berith* gebrochen, v. 15, 16, 18. Augenscheinlich

---

[1]) Zweifelsohne hat man für יומם ולילה v. 21. 25 zu lesen יום ולילה. Der Fehler ist durch den häufig vorkommenden adverbialen Ausdruck יומם ולילה veranlafst.

ist in dieser *Berith* Zedekia nicht der ebenbürtige, sondern der Vasall Nebucadrezars; vgl. v. 14 und in den Ausdruck המּליך אתו. Der Eid- und Bundesbuch war somit eine Empörung gegen Nebucadrezar. Dafs v. 19 von einer *Berith* Jahwe's und einem Eide Jahwe's die Rede ist, erklärt sich aus der Thatsache, dafs bei der Abschliefsung derselben Jahwe angerufen sein soll.

Auf gleicher Linie steht Ezech. XXX 5. Es ist da die Rede von den Völkern, welche in den Untergang Aegyptens verwickelt werden. Unter diesen sind auch die בני ארץ הברית. Im Unterschiede zu den vorher mit Namen angeführten Völkern scheinen damit die unterthänigen Verbündeten gemeint zu sein (so Smend *Kgf. ex. Handb.* z. Stelle.)

Doch kommt das Wort *Berith* bei Ezechiël gelegentlich auch in Bezug auf religiöse Verhältnisse vor. Der Prophet giebt aber in dieser Hinsicht kaum etwas Neues. Auch bei ihm ist *Berith* im allgemeinen die Bezeichnung des freundlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke. In der bekannten Allegorie Ezech. XVI wird das Bild der Ehe damit verbunden und beide, *Berith* und Ehe, durch einander geworfen. Jerusalem (Juda) liegt nackt auf dem Felde. Jahwe sieht sie als eine mannbare Jungfrau, erbarmt sich ihrer und geht mit ihr eine *Berith* ein, v. 8 (ואבוא בברית אתך). Demzufolge wird sie die seinige. Es entsteht ein Verhältnifs wie zwischen Ehegatten; Kinder werden geboren. Dann aber hat sie mit Fremden gebuhlt und ist deswegen von Jahwe verworfen worden. V. 59 steht plötzlich wieder *Berith*. Jahwe hat dieselbe zu nichte gemacht (הפר), und damit den Eid, welcher als selbstverständliche Grundlage gedacht ist, gebrochen.

Eine ganz ähnliche Zusammenstellung der Begriffe *Berith* und Eid findet sich Ezech. XVII 18. Jahwe handelt ebenso, ist dann aber der *Berith*, welche er in ihrer Jugendzeit mit ihr geschlossen hat, wieder eingedenk und

will deshalb eine neue ewige *Berith* für sie stiften, v. 60. Hier und v. 62 wird dafür das Zeitwort הקים mit ל gebraucht. Dasselbe steht hier somit in der Bedeutung «*aufrichten*« wie in PC, nicht in der »*aufrecht erhalten*«, wie in D. Doch schimmert der Uebergang von der einen Bedeutung in die andere hier durch. Eine Folge dieser *Berith* ist die Erkenntnifs, dafs Jahwe Israels Gott ist, v. 62. Die nicht sehr deutlichen Schlufsworte von v. 61 לא מבריתך sind wahrscheinlich dahin zu verstehen, dafs dieses neue Verhältnifs nicht als natürliche Folge der erstgenannten *Berith*, sondern als ein von Gott aus freien Stücken begründetes zu betrachten ist, vgl. Ezech. XXXVI 22 und 32.

Von dieser *Berith* ist auch noch Ezech. XXXIV 25, XXXVII 26 die Rede. Beide Abschnitte handeln von dem zukünftigen messianischen Heile. Jahwe will Israel einen einzigen Hirten, den David, geben und selbst der Gott Israels sein. Dadurch entsteht ein neues Verhältnifs, welches als ein ברית שלום bezeichnet wird. Hauptsache darin ist, dafs es keine Raubthiere mehr im Lande geben wird, und man unter der Obhut Gottes ganz sicher wohnen kann; doch folgt noch eine mehr ausführliche Schilderung. Auch heifst es eine ברית עולם. An beiden Stellen finden wir die Formel כרת ל, vgl. Jer. XXXII 40. Das über die Raubthiere Gesagte erinnert an Hos. II 20 (s. o.).

Von der ersten mit Israel geschlossenen *Berith* spricht Ezechiel nur bildlich. Ueber Ezech. XVI sprach ich schon. Dafs mit der Jugendzeit, in welcher die *Berith* zu Stande kam, die Zeit der Erlösung aus Aegypten und der Wüstenwanderung gemeint sei, unterliegt keinem Zweifel. Weiter aber erfahren wir nichts. In der verwandten Allegorie Ezech. XXIII kommt das Wort *Berith* nicht vor.

Ezech. XLIV 7 wird die Existenz einer *Berith* constatirt. Israel hat sich vieler Greuel schuldig gemacht und damit

die *Berith* Gottes zu nichte gemacht[1]). Der Sinn ist deutlich. Dem Charakter des Ezechiel entsprechend folgt unmittelbar: »und habt meines heiligen Dienstes nicht gewartet«. Das Verhältnifs zwischen Gott und dem Volke ist für Ezechiel somit hauptsächlich cultischer Art. Die Stelle erinnert an Lev. XXVI 15.

Bemerkenswerth ist noch der Ausdruck מסרת הברית Ezech. XX 17. Jahwe will Israel unter dasselbe bringen, wenn er es zum zweiten Male, — das erste Mal war die Erlösung aus Aegypten — in die Wüste geführt haben wird. Parallel dazu steht: »und ich will euch unter dem Stab durchgehen lassen«. Man vermuthet hier ein Textverderbnifs; LXX hat nur ἐν ἀριθμῷ; Smend liest auf Grund davon במספר und ändert הברית in אל־הארץ: »und gezählt« d. h. nur wenige bringe ich euch in das Land. Die Stelle soll sich inhaltlich mit Ezech. V 3 ff. decken. Doch ist daselbst von etwas Anderem die Rede. Die Lesart במסרת הברית scheint mir ganz zulässig zu sein. Die Israeliten haben sich von ihrem Gotte losgesagt und heidnisches Wesen angenommen. Jahwe bringt sie mit dem Hirtenstabe wieder zusammen. Dann aber läfst er sie nicht wieder herumschweifen, sondern legt ihnen »das Band der *Berith*« an. Man kann dasselbe als das »Joch des Gesetzes« umschreiben, läfst damit aber dem Ausdrucke kein Recht widerfahren. Der Gedanke ist vielmehr, dafs das Verhältnifs, in welches Jahwe Israel bringt, und das der Prophet hier nicht weiter erörtert, ein Band ist, welches Israel für die Folge von den heidnischen Wegen zurückhalten soll. Wer sich dieses Band nicht wohlgefallen läfst, d. h. die Widerstrebenden und Sünder, wird ausgerottet, v. 38.

4. Bei II Jesaja kommt das Wort *Berith* ziemlich häufig vor. Es steht Jes. XLII 6, XLIX 8, LIV 10, LV 3,

---

[1]) Statt ויפרו lies ותפרו.

LVI 4, 6, LIX 21, LXI 8. Nebenbei nenne ich noch die ebenfalls in das Jesajabuch aufgenommene, jedenfalls nachexilische Stelle Jes. XXIV 5.

Die zwei erst genannten Stellen haben etwas sehr Eigenthümliches. Vom Knechte Jahwe's wird gesagt, dafs Jahwe ihn gebildet und zu einer ברית עם und einem Lichte der Völker gemacht hat. Die Erklärung dieser Worte ist schwierig und steht mit der ganzen Auffassung vom Knechte Jahwe's im engsten Zusammenhang. Ich verweise dafür auf meinen Aufsatz über Jes. XLII 6, 7 in *Theolog. Studien* 1885 III S. 499 ff. Mit der Ausmerzung der »Dichtungen vom Ebed Jahwe« — Duhm versteht darunter Jes. XLII 1—4, XLIX 1—6, L 4—9 (10 f.), LII 13—LIII 13 — bin ich nicht einverstanden, glaube vielmehr, dafs diese Stellen bei richtiger Deutung sich ganz gut in dem Gedankengang des Propheten unterbringen lassen. Das Geheimnifs ist, dafs Israel = der Knecht Gottes bald nach seiner Idee, wie er für Gott ist, bald nach seiner historischen Erscheinung ins Auge gefafst wird. Auf diesen Gegensatz macht der Prophet selbst aufmerksam. Er findet die Ursache davon in der Sünde des Volkes, die Lösung aber theils in seinem Leiden, welches das Erbarmen Gottes hervorruft, theils in der Thatsache, dafs Gott seiner Liebe zu dem ideellen Israel immer wieder eingedenk ist. Aus diesem Doppelsinn des ideellen und historischen Israël erklären sich auch unsere Stellen. Dafs mit עם gegenüber גוים das israelitische Volk gemeint ist, erliegt keinem Zweifel. Der Knecht Jahwe's als das ideelle Israel gedacht, — es ist das ganz etwas Anderes als was man gewöhnlich das »wahre« Israel nennt — hat einen Beruf nicht nur für die Völker, sondern auch für das Israel nach seiner gegenwärtigen

---

[1]) Ob Jes. XL—LXVI wirklich von einem Verfasser herrührt, bleibt dahingestellt. Siehe die Unterscheidung zwischen einem II. und III. Jesaja bei Duhm. Für die *Berith*-frage ist dieselbe ohne Wichtigkeit.

Erscheinung. Für erstere soll er das Licht des Rechtes und des Heils leuchten lassen, für letzteres soll er eine ברית עם sein. Was damit gemeint ist, erhellt aus Jes XLIX 6. Jahwe will durch ihn die Stämme Jakobs wieder herstellen und die Bewahrten Israels zurück bringen. Jes. XLIX 8 wird das mit deutlichen Worten gesagt. Diese Wiederherstellung kommt dadurch zu Stande, dafs Jahwe seinem in der gegenwärtigen Lage blinden und elenden Knechte die Augen öffnet, seine Gefangenen herausführt u. s. w., Jer. XLII 7, XLIX 9.[1]) Das ideelle Israel, Israel wie es für Gott ist, tritt durch diese Erlösung hervor, ist dann aber das von Gott gewollte Mittel, das zerstreute und herumschweifende Volk der Gegenwart zu sammeln und zu ihm zurück zu bringen. Die Idee macht sich die Realität unterthan. Hieraus ergiebt sich der Sinn des scheinbar so fremdartigen Ausdruckes ברית עם. Es liegt auf der Hand, dafs an die von Gott beabsichtigte *Berith* mit Israel gedacht ist.[2]) Der Gedanke ist folgender: Jahwe macht seinen Knecht zum Vermittler seiner *Berith* mit Israel. Sowohl die Möglichkeit als die Verwirklichung dieser *Berith* beruht in dem Knechte Jahwe's und geht von ihm aus. Die *Berith* wird durch ihn verwirklicht; er ist der persönliche Ausdruck derselben. Die Erklärung, welche Duhm von dem ברית עם giebt, schlage man bei ihm selbst nach. Mir scheint sie ebenso gezwungen, als

---

[1]) Der Beweis, dafs das ל von לפקח und להוציא an erstgenannter, sowie von לאמר an letztgenannter Stelle nach der gewöhnlichen Bedeutung dieses letzten Wortes Anweisung des Mittels und nicht des Zweckes ist, führte ich in dem obengenannten Aufsatze.

[2]) In obengenanntem Aufsatze fafste ich *Berith* an unseren Stellen als das Band, welches durch die Arbeit des Ebed-Jahwe die Stämme Israels forthin zusammen halten sollte. Namentlich Jes. XLIX scheint dafür zu sprechen. Doch wird diese Deutung des Wortes *Berith* durch den Sprachgebrauch nicht hinlänglich gestützt.

wenig einleuchtend. Zur Konstruktion vgl. das ברית ראשנים Lev. XXVI 45. Ueber das Wesen der *Berith* erfahren wir nichts.

Von den anderen Stellen kommt zunächst Jes. LV 3 in Betracht. Jahwe will für die Israeliten, welche sich heilsbegierig zu ihm wenden, eine ewige *Berith* errichten. Dasselbe wird Jes. LXI 8 ausgesagt. Doch ist es bezeichnend, dafs daselbst die *Berith* nicht als das Characteristicum der neuen Heilszeit, sondern nur als eine der Wohlthaten Gottes neben anderen erwähnt wird. Der Gedanke hat hier somit viel von seiner ursprünglichen Tiefe eingebüfst. An beiden Stellen steht die Formel כרת ל. Die *Berith* wird dadurch, wie Duhm sagt, als das Geschenk eines Höheren bezeichnet. An ersterer Stelle werden die »beständige חסדי Davids« damit auf eine Linie gestellt. Die Meinung ist, dafs infolge der *Berith* die dem David verliehenen oder verheifsenen Gnadengaben dem Volke zu Theil werden sollen. Welche diese sind, wird v. 4, 5 näher erörtert. Mit dem Berufe Israels die Welt zu erleuchten, stehen sie in engem Zusammenhang. Zur Deutung derselben kommt aufser 2 Sam. XXIII 5 namentlich 2 Sam. VII 8—16 in Betracht. Die Zusammenstellung der Begriffe ברית und חסד erinnert an Deut. VII 12 und Jer. XIV 21 (s. o.).

Die gleiche Zusammenstellung finden wir Jes. LIV 10 wieder. Die Existenz der *Berith* wird vorausgesetzt. Dieselbe wird als ברית שלומי charakterisirt, während im vorigen Versgliede חסדי steht. Beide sind fester als die Berge und Hügel. Ihr Inhalt ist der Eid Gottes, dafs er Israel nicht mehr zürnen will, v. 9. Bemerkenswert ist die Erinnerung an das dem Noach eidlich gegebene Versprechen. Eine *Berith* heifst dasselbe aber noch nicht. Gemeint ist Gen. VIII 20 ff. Augenscheinlich haben wir hier den Uebergang zu der Vorstellung des PC, Gen. IX 11.

Jes. LIX : 21 wird die Abschliefsung der *Berith* mit

dem Kommen des Erlösers in Verbindung gebracht, v. 20.[1]) Ein neuer Zustand wird dadurch ins Leben gerufen. Derselbe wird als eine *Berith* bezeichnet mit folgendem Inhalt: Jahwe's Geist, der schon auf Israel ruht, und seine Worte, die er ihm schon in den Mund gelegt hat, werden bis in Ewigkeit nicht von ihm weichen. Der Hauptnachdruck liegt somit auf dem bleibenden Charakter dieser *Berith*. Die Worte haben eine auffallende Aehnlichkeit mit Gen. XVII 4, 10. Doch ist der Charakter der *Berith* hier und dort nicht ganz der gleiche. In PC ist dieselbe vor allem eine Verpflichtung, welche Gott zu Gunsten des Menschen auf sich lädt, und an welche er sich mithin in seiner Weltregierung bindet; bei dem Propheten dagegen nur die Verheifsung eines bleibenden Heiles.

In den bisher behandelten Stellen bezieht das Wort *Berith* sich auf das kommende Heil. Dagegen tritt Jes. LVI 4, 6 der gesetzliche Theil einmal wieder mehr in den Vordergrund. Es handelt sich um die Fremden und Verschnittenen. Ihnen wird verheifsen, dafs wenn sie an der *Berith* Jahwe's festhalten, sie auch des Israel zugesagten Heiles theilhaftig sein sollen. Parallel dazu steht die Heilighaltung der Sabbate, die Befolgung dessen, woran Jahwe Gefallen hat, und die Anlehnung an Jahwe, um ihm zu dienen und seinen Namen zu lieben. Namentlich durch letzteres wird der Sinn des Ausdruckes »an Jahwe's *Berith* festhalten« schärfer hervorgehoben. Bei *Berith* wird also augenscheinlich an dasjenige gedacht, woran das Volk behufs Aufrechterhaltung des einmal festgesetzten Verhältnisses verpflichtet war. Die Hervorhebung des Sabbates erinnert an Exod. XXXI 16. Wann und wie die hier erwähnten Forderungen dem Volke gestellt wurden, wird nicht gesagt. Aus der (nachexilischen) Abfassungszeit darf man schliefsen, dafs an das Verhältnifs gedacht ist, welches mit der Rückführung der Exulanten anfängt.

[1]) Ueber die Lesart dieses Verses siehe Duhm, zur Stelle.

Noch allgemeiner ist der Gebrauch des Wortes *Berith* Jes. XXIV 5, in einem ebenfalls nachexilischen Abschnitte. Der Fluch frifst die Erde, weil ihre Bewohner die *Thoroth* übertreten, die Satzung überschritten und (somit) die ewige *Berith* zu nichte gemacht haben. Ob mit תורת und חק die s. g. Noachitischen Gebote, namentlich das Blutverbot, gemeint sind, und das Wort *Berith* dadurch veranlafst ist (so Duhm), bleibt dahingestellt. Die Worte sind sehr allgemein gehalten. Jedenfalls kann nur an göttliche Bestimmungen oder Ordnungen gedacht sein. Die Vernachlässigung derselben ist das sich Lossagen von Gott.

5. Endlich haben wir noch Maleachi und II Zacharja. Ersterer redet von einer *Berith*, welche Jahwe in früherer Zeit, — wann, wird nicht gesagt — mit Levi hatte, Mal. II 4 ff. Damit dieselbe zu Stande käme, gab Jahwe המצוה הזאת. Was darunter zu verstehen ist, ist nicht ganz klar; wahrscheinlich alles, was Jahwe den Priestern zur richtigen Ausübung des Kultus, wie zur gehörigen Bestimmung des Rechts geboten hat. Diese *Berith* war ein grofses Vorrecht; Levi fand darin »das Leben und den Frieden«; Ehrfurcht und Achtung von Seiten des Volks war für ihn die Frucht davon, v. 5. Doch haben die Priester diese *Berith* entkräftet (שחת) v. 8; sie sind vom rechten Wege abgewichen und sind durch ihre *Thorâ* d. h. durch die von ihnen gegebenen Weisungen, für Viele im Volke die Ursache zur Sünde geworden. Die Folge davon ist, dafs Jahwe sie erniedrigt und verächtlich gemacht hat. Ein bestimmter Zusammenhang zwischen dem hier Gesagten und Jer. XXXIII 20—26 (s. o.) läfst sich nicht nachweisen. Doch wäre es möglich, dafs der Gedanke an eine zukünftige *Berith* mit Levi, welche wir in der dem Jeremia untergeschobenen Stelle finden, aus der unsrigen hervorgegangen ist. Dagegen erinnert unsere Stelle an Deut. XXXIII 8 ff.; auch da ist von

einer *Berith* Gottes, welche Levi treulich gehalten hat die Rede.[1])

Aufserdem wird Mal. II 10 die »*Berith* unserer Väter« erwähnt, eine Redensart, welche, wie wir früher sahen, im Deuteronomium, Richter und Könige häufig vorkommt und sich daselbst theils auf Abraham, Isaac und Jacob, theils auf das aus Aegypten geführte Geschlecht bezieht. Welche an unserer Stelle gemeint ist, ist zweifelhaft, thut auch nichts zur Sache. Aus der *Berith* ergiebt sich jedenfalls die Vaterschaft Gottes für alle Israeliten. Die Geringschätzung des Einen von Seiten des Anderen (in casu des Weibes von Seiten des Mannes) ist somit eine Entweihung dieser *Berith*. Auch der Vorzug, welcher der Tochter eines fremden Gottes d. h. einer Nichtisraelitin gegeben wird, ist eine Verkennung derselben. Die Heiligkeit Gottes wird dadurch verletzt. Ob mit dem בגדה יהודה v. 11 an diese Entweihung der *Berith* oder an die getadelte Untreue gedacht ist, lasse ich dahingestellt. Dagegen ist Mal. II : 14 mit der *Berith* die Ehe gemeint. Die אשה בריתך ist dieselbige, welche erst אשת נעוריך, dann חברתך heifst. Dafs das Wort die Ehe als eine gottesdienstliche Handlung bezeichnet, folgt daraus nicht.

Schliefslich kommt noch Mal. III 1 in Betracht. Auf die Frage, wann doch das Endgericht und im Zusammenhang damit das Heil kommen werde, antwortet der Prophet mit der Hinweisung auf das baldige Eintreffen des von Israel ersehnten Herrn, welcher in seinem Tempel die Sichtungsarbeit vornehmen wird. Diesen Herrn bezeichnet er als מלאך הברית. Die Erwähnung des Mal'achs in diesem Zusammenhang hat ihr Vorbild wahrscheinlich in Exod. XXIII 20, 23. Da ist die Rede von einem Mal'ach, den Jahwe vor Israel einhergehen lassen will, und in dessen

---

[1]) Ueber die Bedeutung des Wortes daselbst siehe den vorigen Jahrgang S. 248.

Innerem der Name Jahwe's ist, der also für Israel der Vertreter Gottes ist. Auch in der Zukunft will Jahwe einen solchen Vertreter als den Offenbarer seines Wesens senden. Diesen nennt Maleachi den »*Mal'ach* der *Berith.*« Man kann diesen Namen etwa so auffassen, dafs die Sendung dieses Mal'ach ihren Grund in der Existenz einer *Berith* finde, m. a. W., dafs, weil es eine *Berith* zwischen Gott und dem Volke giebt, Jahwe sich schliefslich in dem Mal'ach zur Abhaltung eines Gerichtes offenbare; — oder so, dafs die Sendung dieses Mal'ach die Abschliefsung der *Berith* bezwecke. Der Gedanke ist dann, dafs durch das Hervortreten Gottes und das damit zusammenhängende Gericht die *Berith* mit Israel gestiftet werden soll. Bei letzterer Deutung ist die Verwandtschaft mit Jes. XLII 6, XLIX 8 auffallend. Nur ist da der Knecht Jahwe's, d. h. das ideelle Volk, für das Volk in seiner historischen Erscheinung der Urheber der *Berith*, während hier dasselbe von dem in dem Mal'ach sich offenbarenden Jahwe ausgesagt wird. Ueber den Inhalt und den Charakter dieser *Berith* erfahren wir nichts. Dieselbe mit Mal. IV 6 in Verbindung zu bringen, wage ich nicht.

Bei II Zacharja kommt das Wort *Berith* zweimal vor. Zach. XI 10 wird gesagt, dafs Jahwe eine *Berith* mit den Völkern abgeschlossen (כרת את), dieselbe aber wieder zu nichte gemacht hat. Israel wird dadurch der Gewalt der Völker hingegeben. Die Stelle deckt sich inhaltlich mit Hos II 20. Die Völker an unserer Stelle sind die Raubthiere des Hosea. Mit dieser *Berith* ist also die den Völkern auferlegte und von ihnen angenommene Bestimmung Israel nichts zu Leide zu thun, gemeint. Eine religiöse Bedeutung hat das Wort hier aber nicht.

Ganz andrer Art ist Zach. IX 11. Jahwe wird die noch in der Gefangenschaft lebenden Glieder des israelitischen Volkes in ihr Land zurückführen, Jahwe will das thun בדם בריתך. Das Wort steht ganz gelegentlich

da, und wird nicht weiter hervorgehoben. Die Meinung kann nur sein, dafs es eine mit Blut bestätigte *Berith* zwischen Jahwe und Israel gebe, um dessen Willen Jahwe sich der Gefangenen Israels erbarmt. Das »Blut« erinnert an Exod. XXIV 6—8. Augenscheinlich leitet der Prophet die Existenz der *Berith* vom Sinaï her, eine neue *Berith* kennt er aber nicht. Einen Gegensatz bildet das לא מבריתך Ezech. XVI 61. Der Gedanke, dafs die *Berith* ein Motiv für das Handeln Gottes sei, deckt sich mit Jer. XIV 21 (s. o.) und erinnert an die Ansicht des PC.

6. Ich fasse das Gesagte in folgender Weise zusammen:

a. Bei den vorjeremianischen Propheten findet sich das Wort *Berith* mit religiöser Anwendung nur an einer Stelle, Hos. VIII 1.

b. Bei Jeremia tritt der Gedanke an eine gegenwärtige *Berith* stark hervor. Aufserdem wird dieselbe von Ezechiel, Maleachi, II Zacharja und in der Stelle Jes. XXIV 5 erwähnt. Die Vorstellung ist im Grofsen und Ganzen dieselbe wie im Deuteronomium, nur wird der Unterschied zwischen der *Berith* am Horeb und derjenigen, welche auf den Feldern Moabs abgeschlossen wurde, nicht beachtet. Nach Maleachi giebt es eine *Berith* nicht nur mit den Vätern, sondern auch mit Levi.

c. Von Jeremia, Ezechiel und II Jesaja wird für die Zukunft eine neue *Berith* in Aussicht gestellt. Dieselbe ist ein Liebesverhältnifs Gottes zum Volke, das aber für letzteres gewisse Verpflichtungen einschliefst. Das Characteristicum desselben ist die Unverbrüchlichkeit; dieselbe findet ihren Grund einerseits in dem Willen Gottes, andrerseits in der von Gott bewirkten Aenderung in der Gesinnung des Volkes. Bei II Jesaja ist der Ebed-Jahwe, bei Maleachi der Mal'ach Jahwe der Vermittler dieser *Berith.* In einer dem Jeremia untergeschobenen Stelle (Jer. XXXIII 20, 21) bezieht dieselbe sich statt auf das ganze Volk, auf die Leviten und den Samen Davids.

d. Bei Ezechiel und II Jesaja näheren Ausdruck und Gedanken sich dem PC. Doch hat das Wort *Berith* bei ihnen nicht so wie in PC den Charakter eines theologischen Kunstausdruckes.

II. 1. Von den Ketubim haben Psalmen, Sprüche, Hiob, Daniel, Ezra, Nehemia und Chronik das Wort *Berith*; die anderen, und darunter merkwürdigerweise auch Klagelieder, nicht. Doch kommen Sprüche und Hiob nicht wesentlich in Betracht.

In den Sprüchen steht das Wort nur Kap. II 17. Von dem »fremden Weibe« wird gesagt, daſs sie ihren Jugendgenossen verlassen und die *Berith* ihres Gottes vergessen hat. Dabei an Ungehorsam gegen das »Gesetz« Gottes zu denken, — so Dyserinck *het boek der Spreuken* 1883 — verbietet die Thatsache, daſs das »fremde Weib« eine נכריה v. 16, somit eine Nichtisraelitin genannt wird. Vielmehr giebt die erste Vershälfte die Erklärung der letzteren. Mit der »*Berith* ihres Gottes« ist mithin die Ehe genannt, vgl. Mal. II 14, welche vor dem Angesichte ihres Gottes geschlossen war. Der Ausdruck erinnert an 2 Sam. XXI 7, 1 Kön. II 43; die daselbst erwähnte שבועת יי ist ein unter Anrufung Gottes geschworener Eid.

In Hiob findet das Wort *Berith* sich an folgenden Stellen: Hiob V 23; der gerechte und von Gott gesegnete Mensch hat eine *Berith* mit den Steinen der Erde (עם). Parallel dazu steht, daſs die wilden Thiere in Frieden mit ihm zusammen leben. Die Meinung ist offenbar, daſs er bei der Bebauung der Erde durch den steinigen Boden keinen Schaden leiden werde.

Hiob XXXI 1: Hiob hat seinen Augen eine *Berith* auferlegt (כרת ל), infolge deren er keine Jungfrau anblickt. Die Stelle erinnert an die מסרת הברית Ezech. XX 37.

Hiob XL 28: »Schlieſst das Krokodil eine *Berith* mit dem Menschen (כרת עם); nimmt derselbe es zu seinem

Knechte für immer?« Gemeint ist, dafs an ein friedliches Zusammenleben mit dem Thiere nicht zu denken ist. Man würde die entgegengesetzte Formel erwartet haben: »schliefst der Mensch eine *Berith* mit ihm?«

Von einer *Berith* in religiösem Sinne ist hier nirgends die Rede.

Auch Esra X 3 — die einzige Stelle im B. Esra, wo das Wort vorkommt, — ist das nicht der Fall. Der Ausdruck נכרת ברית לאלהינו erinnert an die gewöhnliche Formel כרת ברית ל. Doch kann dieselbe hier nicht gemeint sein. Das Volk kann Gott keine *Berith* auferlegen. Aufserdem ist im Folgenden nicht die Rede von einer That Gottes, sondern von dem Verfahren des Volkes. Das לאלהינו steht somit für לפני אלהינו; es ist an eine vor dem Angesichte Gottes getroffene Verabredung der Israeliten unter einander gedacht. Dieselben verpflichten sich die fremden Weiber fort zu schicken. Wir haben hier einen ähnlichen Gebrauch des Wortes *Berith* wie in 2 Kön. XXIII 3, Jer. XXXIV 8, 10, 15, 18 (s. o.).

Auch 2 Chron. XV 12, XXIII 1, 3, 16, XXXIV 31 wird das Wort *Berith* auf dieselbe Weise gebraucht. Kap. XV 12: die Judäer und viele Israeliten treten in eine *Berith* Jahwe zu suchen u. s. w.; diejenigen, welche sich daran nicht halten, sollen getödtet werden; v. 14 f. ist von einem Eide die Rede, welchen sie Jahwe schwören; doch ist mit der *Berith* offenbar nicht dieser Eid, sondern die vorhergehende Verabredung gemeint.

Kap. XXIII 1: Jojada vereinigt viele Leute mit sich in eine *Berith* (עמו בברית), um Joas zum König zu machen; v. 3: die Volksversammlung schliefst eine *Berith* mit dem Könige. v. 16: Jojada macht eine *Berith* zwischen (בין) sich, dem Volk und dem König.

Kap. XXXIV 31 vgl. 2 Kön. XXIII 3.

Aufserdem fallen noch folgende Stellen weg: 1 Chron. XI 3: die Aeltesten Israels kommen zu David nach Hebron;

er legt ihnen vor dem Angesichte eine *Berith* auf (כרת ל); darauf salben sie ihn zum Könige, vgl. 2 Sam. V 3.

2 Chron. XVI 3: eine *Berith* zwischen Asa und Benhadad.

Ps. LV 21: der Feind legt seine Hand an seine Freunde (für בִּשְׁלֹמָיו lies בִּשְׁלֻמָיו vgl. Ps. VII 5) und entweiht seine *Berith*. Aus v. 13, 14 erhellt, dafs dieser Feind ein ehemaliger Freund ist, welcher die Treue gebrochen hat. Die *Berith* ist somit das Freundschaftsverhältnifs, welches jetzt getrübt ist.

Ps. LXXXIII 6: die feindlichen Völker haben eine *Berith* d. h. ein Bündnifs gegen Gott, weil gegen sein Volk geschlossen (כרת ברית על־ייי).

Dan. IX 27: die Satzkonstruktion nöthigt den נגיד des vorigen Verses als Subjekt von הגביר ברית לרבים zu betrachten. Mithin ist hier von einer *Berith* in religiösem Sinne nicht die Rede. הגביר ברית ל scheint ein stärkerer Ausdruck für כרת u. s. w. zu sein. Der gottesfeindliche Fürst wird der Masse des Volks im Gegensatz zu den wenigen Getreuen mit Gewalt eine *Berith* aufnöthigen. Worin dieselbe besteht, wird nicht gesagt. Es ist der unbedingte Gehorsam gemeint, zu dem er sie bei seinen gottlosen Anschlägen verpflichtet. Der Ausdruck ist wahrscheinlich deshalb gewählt, weil das Verhältnifs, zu welchem er die Volksmasse nöthigt, das Gegentheil von dem ist, welches kraft einer anderen *Berith* zwischen Gott und Israel besteht.

Dan. XI 22. Unter dem נגיד ברית können wir nur die mit Antiochus Epiphanes verbündeten Fürsten verstehen, welche aber nicht genannt werden. Die folgenden Verse sagen aus, wie er sie מן־התחברות אליו, d. h. seitdem sie sich zu ihm gesellen, behandelt.

2. Im Psalter, in der Chronik (Nehemia) und bei Daniel giebt es aber auch mehrere Stellen, wo das das Wort *Berith* in religiöser Beziehung vorkommt. Doch

wird es auch da nicht immer in derselben Weise gebraucht.

1⁰. Jahwe wird genannt שמר הברית והחסד 2 Chron. VI 14 (1 Kön. VIII 23), Neh. I 5, IX 32, Dan. IX 4. Die Worte sind aus Deut. VII 9 entlehnt (siehe vorigen Jahrg. S. 257) und bilden einen stehenden Ausdruck. Auf den Inhalt der *Berith* fällt kein Nachdruck; vielmehr handelt es sich nur um das wohlwollende Verhältnifs zwischen Gott und dem Volke. Die Uebertragung aus dem deuteronomischen Sprachgebrauche in eine an PC sich anschliefsende Darstellung, Neh. IX 32, wird dadurch ermöglicht. Doch fehlt an letztgenannter Stelle der Zusatz לאהביו ולשמרי מצותיו, welchen Neh. I 5, Dan. IX 4 mit Deuteronomium gemein haben. Der Gedanke an eine nur von Gott herrührende, dem Volke freiwillig geschenkte Wohlthat wird dadurch desto näher gelegt. In 2 Chron. VI ist der Unterschied zwischen der Bedeutung des Wortes *Berith* in v. 14 und v. 11 (s. u.) auffallend. Statt des genannten Zusatzes hat v. 14 nach 1 Kön. VIII 23 לעבדיך ההלכים לפניך בכל־לבם.

Zu derselben Kategorie gehören die Stellen, welche aussagen, dafs Gott seiner *Berith* eingedenk ist, Ps. CV 8 (1 Chron. XVI 25) CVI 45, CXI 5; dieselbe »ins Auge fafst« Ps. LXXIV 20 (הבט; statt לברית lies mit LXX לבריתך); sie »nicht entweiht« Ps LXXXIX 35. Auch die Klage, dafs Jahwe sie »verworfen« hat (נאר) Ps. LXXXIX 40, besagt im Grunde dasselbige. Augenscheinlich ist die *Berith* hier überall für Gott das Motiv seines Handelns, für das Volk die Bürgschaft, dafs er es nicht in dem Elend lassen wird, vgl. namentlich Ps. LXXIV 18 ff., CVI 45 b, 46, LXXXIX 35. Der Gedanke ist im Grofsen und Ganzen derselbe wie Deut. IV 31 (Jer. IV 21). Die Worte Ps. CV 8, CVI 45, CXI 5 erinnern an Gen. IX 15, Exod. II, 24 (PC).

Doch ist die *Berith* in allen diesen Stellen nicht dieselbe.

a) Ps. LXXIV 20 ist ganz allgemein gehalten. Die Frage, an welche *Berith* der Dichter gedacht hat, läſst sich nicht beantworten. Auch Ps. CXI 5 ist das nur sehr annähernd der Fall. Daſs Gott seiner *Berith* gedenkt, wird neben der leiblichen Nahrung seines Volkes als Grund des Preises Gottes genannt. Möglich ist v. 5b als Umstandssatz zu fassen. Die *Berith* ist dann der Grund, auf dem die Fürsorge Gottes für die seinigen beruht. Doch ändert die Bedeutung des Wortes sich dadurch nicht. V. 9 wird von dieser *Berith* gesagt, daſs Jahwe sie »verordnet« hat, צוה. Der Gedanke an ein Gesetz wird dadurch nahe gelegt, vgl. Jos. XXIII 16, Richt. II 20, 1 Kön. XI 11. Doch ist daran hier nicht gedacht; nur von dem was Gott für sein Volk gethan hat, ist die Rede, nicht von dem, was er von ihm verlangt. Auch mit den פקודים, v. 7, ist das nicht der Fall; dieselben sind »die Anordnungen, die Gott als Weltregierer trifft, und für deren Vollzug er sorgt« (Baethgen *die Psalmen* zur Stelle). Dazu fehlt in unserer Stelle jede nähere Bestimmung in Dativ. Das Wort צוה hat somit dieselbe Bedeutung wie הקים und נתן im PC. Die *Berith* ist also eine von Gott zu Gunsten der Menschen getroffene Anordnung, über deren Inhalt aber nichts ausgesagt wird. Nur der Zusammenhang bringt sie mit der Erlösung in Verbindung. Dieselbe wird nicht als eine einmalige Thatsache an und für sich betrachtet, sondern hat bleibende Bedeutung, kraft der *Berith*.

Mit Ps. CXI 5, 9 steht Ps. CVI 45 auf gleicher Linie. Nicht nur dieser Vers, sondern auch der vorhergehende erinnert an Exod. II 23b—25. Das dort Gesagte wird im Psalme verallgemeinert; ob an dieselbe *Berith* (mit Abraham) gedacht ist, läſst sich nicht bestimmen.

Deutlicher ist Ps. CV 8—11, welche Verse 1 Chron. XVI 15—18 wiederkehren. (Die Lesart זכרו 1 Chron. XVI 15 statt זכר wie im Psalme ist Schreibfehler.) Die *Berith* wird bezeichnet 1° als ein דבר, welches Gott für tausend Ge-

schlechter »verordnet« und mit Abraham »geschlossen« hat (צוה und כרת את), 2⁰ als ein dem Isaak geschworener Eid, welchen er zur Satzung (חק) für Jakob und als eine ewige *Berith* für Israel bestätigte (העמיד). Inhalt derselben ist die Verheifsung, dafs Jahwe ihnen Kanaan als zugemessenes Erbtheil geben wird, v. 11[1]). Der Gedanke an ein »Gesetz« (so Baethgen) ist dabei störend. Weder צוה noch חק brauchen in diesem Sinne verstanden zu werden. Ersteres fasse ich wie in Ps. CXI 9, letzteres wie in Num. XVIII 19; auch da ist es nicht ein Gesetz, sondern eine Anordnung Gottes. Bei *Berith* kann an Gen. XV 18 ebensowohl wie an Gen. XVII gedacht sein. Doch ist der Ausdruck כרת את ersterer Stelle entlehnt. Der dem Isaak geschworene Eid findet sich Gen. XXVI 3, JE. Dagegen ist es im Geiste des PC, dafs nur die Abraham (Isaak und Jakob) gegebene Verheifsung als *Berith* bezeichnet wird. Auch v. 42 ist dieselbe mit dem דבר קדשו, dessen Jahwe gedachte, gemeint.

Etwas Aehnliches haben wir Neh. IX 8. Jahwe hat mit Abraham eine — eigentlich die, d. h. die bekannte — *Berith* getroffen ihm das Land Kanaan zu geben. *Berith* ist somit auch hier so viel als Verheifsung. Jahwe hat dieselbe aufrecht erhalten (הקים) und dadurch, d. h. durch die Verleihung des Landes an Israel, seine צדקה gezeigt, v. 8, 33. Die daneben stehenden Verse, namentlich v. 7, 9, zeigen, dafs der Verfasser die Erzählung des PC kannte. Mit der *Berith* v. 8 kann somit diejenige von Gen. XVII gemeint sein. Dafs auch im Uebrigen die Darstellung Neh. IX derjenigen des PC entspricht, sagte ich bereits früher (siehe vorigen Jahrg. S. 21 f.). Doch ist der Sprach-

[1]) Da diesem Verse die Gliederung und der Parallelismus membrorum fehlt, betrachtet Baethgen z. St. ihn als Glosse. Mit Unrecht; כה v. 12 kann das in v. 11 gegebene Beziehungswort nicht entbehren. Auch wird dem 12. Verse die Spitze abgebrochen, wenn v. 11 wegfällt.

gebrauch damit nicht völlig in Uebereinstimmung. Ich erwähne nur die Formel כרת עם und die Bedeutung des Wortes הקים; beide entsprechen dem jehovistisch-deuteronomischen Sprachgebrauch.

b. An den vorgenannten Stellen war die *Berith*, sofern an eine bestimmte *Berith* gedacht ist, stets die mit den Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschlossene. Dagegen ist Ps. LXXXIX von einer *Berith* mit David die Rede. Jahwe hat dieselbe zu Gunsten seines Erwählten geschlossen (כרת ל), v. 4. Parallel dazu steht: »ich habe David meinem Knechte geschworen«, während auch v. 35 f. die *Berith* mit dem David geschworenen Eide in Verbindung gebracht wird. Inhalt dieses Eides, d. h. also der *Berith*, ist die Verheifsung, dafs er seinen Samen ewig erhalten und seinen Thron von Geschlecht auf Geschlecht feststellen will, v. 5, 7. Auf Grund dessen steht diese *Berith* nach der Aussage Gottes unwiderruflich fest, נאמנת v. 29. In diesem Verse, wie in v. 34 f., wird diese *Berith* mit der dem David bewiesenen Gnade gleichgesetzt, und die Nichtentweihung derselben damit auf eine Linie gestellt, dafs Gott ihm seine Gnade nicht entziehen[1] und seine Treue nicht verleugnen will. In Uebereinstimmung damit giebt die völlige Erniedrigung des Davidischen Hauses dem Volke Anlafs zur Klage, dafs Jahwe die *Berith* seines Knechtes, d. h. die mit seinem Knechte getroffene *Berith* verworfen und also faktisch den Eid gebrochen habe, v. 40, 50. Dafs dieser ganzen Vorstellung die Erzählung 2 Sam. VII (1 Chron. XVII) zu Grunde liegt, ist unzweifelhaft. Doch kommt das Wort *Berith* da nicht vor. Dagegen ist das 2 Sam. XXIII 5, Jer. XXXIII 20 f., Jes. LV 3 wohl der Fall. Mit letzterer Stelle hat die unsrige die Zusammenstellung der Begriffe ברית und חסד gemein (s. o.).

---

[1]) V. 34: statt אפיר lies אסיר, vgl. 2 Sam. VII 15, 1 Chron. XVII 13; siehe Baethgen z. St.

Aufserdem wird die zu Gunsten Davids getroffene *Berith* noch erwähnt 2 Chron. XXI 7. In der Grundstelle 2 Kön. VIII 19 ist das nicht der Fall. Da ist einfach die Rede von einer Schonung um Davids Willen, weil Gott ihm eine fortdauernde Nachkommenschaft zugesagt hat. Dafs das Wort *Berith* in diesem Zusammenhang nicht vorkommt, erinnert an 2 Sam. VII. Die Einfügung desselben in die sonst ganz parallele Stelle 2 Chron. XXI 17, während zu gleicher Zeit die Schonung Juda's in eine Schonung des Hauses Davids verwandelt wurde, ist augenscheinlich beabsichtigte Amplification. Der Einflufs der so eben genannten Stellen ist darin unverkennbar.

Etwas Aehnliches, jedoch sehr eigenthümlich gehalten, steht 2 Chron. XIII 5. In der Grundstelle 1 Kön. XV 4, 5 wird gesagt, dafs Jahwe um Davids Willen, weil er gethan hat, was recht war in Jahwe's Augen, Jerusalem eine Leuchte gegeben hat, ihm einen Sohn auf seinen Thron erweckend. Dieser Gedanke erscheint, wenn auch in ganz anderer Form in unserem Verse wieder, wird aber da zu der Aussage »dafs Jahwe David und seinen Söhnen das Königthum über Israel anvertraut hat, eine ברית המלח«. Woher der Ausdruck stammt, und was er eigentlich bedeutet, ist dunkel. Dafs dem Satze »eine symbolische Beziehung auf die Dauer und Unauflöslichkeit des Bündnisses zukommt« (Bertheau *Kgf. exeget. Handb.* z. St.) ist möglich, doch unerweislich. Ich betrachte es vielmehr als Zeichen eines freundlichen Verhältnisses. Jedenfalls liegt darin mehr als die Andeutung einer feierlichen Aussage Gottes. Aufser an unserer Stelle findet sich der Ausdruck Num. XVIII 19 (Lev. II 13), siehe vorigen Jahrg. S. 6 f., doch läfst ein bestimmter Zusammenhang zwischen jener Stelle und der unsrigen sich nicht nachweisen.

Bemerkenswerth ist immerhin, dafs, wenn wir 2 Chron. XIII 5 bei Seite lassen, die *Berith* hier überall als Verheifsung oder Zusage Gottes gefafst wird, ohne dafs von

irgend welchen den Menschen gestellten Bedingungen die Rede ist. In dieser Hinsicht stimmen diese Stellen mit der sub *a.* genannten überein.

Nebenbei nenne ich noch Neh. XIII 29. Jahwe soll ihrer, d. h. Eljasib c. s. eingedenk sein (um sie zu strafen) wegen der Entheiligung des Priesterthums und (wegen) der *Berith* desselben und der Leviten. Die Erwähnung einer *Berith* mit Levi erinnert an Mal. II 4 ff., Deut. XXXIII 3 ff. Dagegen kommt Num. XXV 12, 13, die mit Bezug auf Pinehas festgesetzte Priester*berith*, hier als zu speciell nicht in Betracht. Mit *Berith* ist hier offenbar das Verhältnifs gemeint, in welches Jahwe das Priesterthum und die Leviten zu sich gebracht hat. Auf Grund dessen kann er die Entweihung des Priesterthums von Seiten eines Priesters nicht dulden.

2⁰. Eine andere Deutung fordert das Wort in den Stellen, wo die *Berith* nicht als Richtschnur des göttlichen, sondern des menschlichen Handelns angeführt wird.

Nur beiläufig nenne ich 2 Chron. VI 11, XXXV 30—32. Erstere Stelle wiederholt 1 Kön. VIII 21; nur die Zeitangabe: »als Jahwe sie aus Aegypten ausführte«, fehlt. Die *Berith* ist der auf die zwei steinerne Tafeln geschriebene Dekalog, vgl. Deut. IV 31. Mit dieser Darstellung ist der in Chronik häufig vorkommende Name ארון הברית oder ארון ברית יי in Uebereinstimmung. Die Stellen sind 1 Chron. XV 25 f., 28 f., XVI 6, 37, XVII 1, XXII 19, XXVIII 2, 18, 2 Chron. V 2, 7, Jer. III 16. Dagegen kommt die Benennung ארון העדות (PC) in der Chronik nicht vor. Deuteronomischer Einflufs ist hier unverkennbar (siehe vorigen Jahrg. S. 254).

Was die andere Stelle 2 Chron. XXXIV 30—32 betrifft, verweise ich auf die Erzählung 2 Kön. XXII, XXIII. Augenscheinlich sind die Worte דברי ספר הברית und דברי הברית dem Zusammenhange dieser Kapitel entlehnt, 2 Kön. XXIII 2, 3, 21. Doch scheint mir die Aenderung להקים

את־דברי הברית in עשות u. s. w. nicht ganz unerheblich. Die *Berith* wird dadurch noch mehr als ein vom Menschen unabhängiges, unbedingten Gehorsam forderndes Gebot vorgeführt. Dagegen ist ברית 2 Chron. XXXIV 32 einfache Abkürzung für ככתוב בספר ברית.

Mehr Bedeutung haben die betreffenden Psalmenstellen. Die *Berith* Gottes soll von Menschen gehalten, bewahrt werden. Ps. LXXVIII 10, CIII 18, CXXXII 12 steht dafür ebenso wie Exod. XIX 5, Deut. XXIX 8, 1 Kön. XI 11 und in PC Gen. XVII 9 das Zeitwort שׁמר, das, wie wir oben sahen, regelmäſsig in Bezug auf Jahwe gebraucht wird. Nur Ps. XXV 10 steht נצר, vgl. Deut. XXXIII 9. Was hier mit *Berith* gemeint sei, ist nicht fraglich. Ebenso wie in den früher behandelten Stellen ist es das von Gott festgesetzte Verhältniſs zwischen ihm und den Menschen, das aber an letztere bestimmte Forderungen stellt. Diese treten hier in den Vordergrund. So steht Ps. LXXVIII 10, CIII 18 שׁמר ברית אלהים parallel zu הלך בתורתו und זכר פקדיו לעשׂותם, und werden Ps. CXXXII 12, XXV 10 die *Berith* und die עדות Gottes in einem Athem genannt. Das Verhalten Gottes den Menschen gegenüber wird somit von der Befolgung oder Nichtbefolgung der ברית von Seiten des Menschen abhängig gemacht. Hält er sie, so wird er der חסד und אמת Gottes theilhaftig, Ps. XXV 10, CIII 18, oder er wird, was dasselbe ist, auf besondere Weise gesegnet, Ps. CXXXII 12. Hält er sie nicht, so gehört das zu den Sünden, welche den Zorn Gottes über ihn hervorrufen Ps. LXXVIII 10. Das Verhältniſs zwischen ברית und חסד ist hier somit ein anderes als in den früher behandelten Stellen.

Auch Ps. XLIV 18, LXXVIII 37 gehören hierher. An ersterer Stelle wird gesagt, daſs Gott sein Volk verworfen hat, obgleich dasselbe seinerseits nicht treulos in der *Berith* Gottes gewesen war, לא שׁקּרנו בבריתך; an letzterer, daſs das Volk »nicht fest war in der *Rerith* Gottes« לא נאמנו

בבריתו. Parallel dazu steht: »ihr Herz hielt nicht fest an Jahwe«. An beiden Stellen ist bei *Berith* an ein einmal festgesetztes Verhältnifs zwischen Gott und Israel gedacht. Dafs die Stiftung desselben als ein historisches Factum betrachtet wird, ist wahrscheinlich, doch wird darüber weiter nichts ausgesagt. Das ist auch Ps. XXV 14 augenscheinlich nicht der Fall. *Berith* steht daselbst parallel zu סוד יי; dasselbe ist der vertrauliche Umgang, welchen Gott, denen die ihn fürchten, schenkt; auch seine *Berith* macht er ihnen bekannt, הודיע. Dafs dabei metonymisch an die Verheifsungen und Forderungen, welche den Inhalt der *Berith* bilden, gedacht ist, erhellt nicht. Es ist das Verhältnifs selbst zwischen Gott und den seinigen, welches den Frommen klar gemacht wird.

3. Eine ganz eigenthümliche Stellung nehmen einerseits 2 Chron. XXIX 10, Ps. L 15, 16, andrerseits Dan. XI 28, 30, 32 in der *Berith*frage ein.

1⁰. In den bisher behandelten Stellen wird ohne Ausnahme die Abschliefsung der *Berith* als eine That Gottes vorgeführt. Wo das Zeitwort כרת in religiösem Sinne gebraucht wird, ist das Subjekt davon immer Gott, gleichviel ob ganz allgemein das Verhältnifs zwischen Gott und den Menschen hervorgehoben wird, oder ob mehr speciell der verheifsende oder der gesetzliche Theil in den Vordergrund tritt. Desto mehr fällt es auf, dafs 2 Chron. XXIX 10, Ps. L 15, 16 das Umgekehrte der Fall ist. Subjekt von כרת ist hier der Mensch. Derselbe schliefst unter Opfer Jahwe's *Berith*, Ps. L, und schliefst dieselbe ליי, Chron.

An letzterer Stelle ist der Sinn ganz klar. Hiskia beabsichtigt eine *Berith* zu schliefsen ליי, damit dessen Zorn sich von ihm wende. Der Ausdruck ist figürlich gefafst, und die ursprüngliche Bedeutung des כרת ל nicht fest gehalten. Gemeint ist, dafs Hiskia sich hinsichtlich Jahwe zu einem gewissen Verhalten verpflichtet. Wie und

mit welchen Ceremonien er das thut, wird in den folgenden Versen ausdrücklich gesagt. Als paralleler Ausdruck steht 2 Chron. XXX 8 נתן יד ליי; vgl. dazu 1 Chron. XXIX 24; נתן יד תחת bedeutet daselbst »sich jemandem unterwerfen«. Die Bedeutung des Wortes *Berith* nähert sich derjenigen im PC; nur mit dem Unterschiede, daſs während die Formel כרת ברית dem PC fremd ist, daselbst von einer *Berith* Gottes, hier hingegen von der eines Menschen die Rede ist. Doch ist die *Berith* in beiden Fällen dasjenige, wozu jemand sich gegenüber einem Andern verpflichtet. In PC thut Gott das zum Wohl des Menschen, an unserer Stelle der Mensch um Gott zu gefallen. Von einer Gegenseitigkeit ist aber auch in letzterem Falle nicht die Rede.

In Ps. L 5 wird die Auffassung von כרת ברית groſsentheils durch die des Wortes חסידים beherrscht. Aus dem Zusammenhang des Psalmes erhellt, daſs dabei nicht an die wirklich frommen Israeliten gedacht ist, sondern daſs es die ideelle Benennung des Volkes q. t. ist. Dasselbe führt diesen Namen, weil Gott es in ein *Chèsed*-verhältniſs zu sich gebracht hat. Das Wort hat somit denselbigen Umfang wie עמי v. 7. Vs. 16 richtet sich gegen die Gottlosen. Dieselben werden als eine besondere Classe von Israeliten betrachtet. Doch folgt daraus nicht, daſs sie nicht auch zu den *Chasidim*, v. 5, gehören. Unter diesen sind viele, welche sich dieses Namens unwert gemacht haben. Von diesen Leuten ist v. 16 die Rede. Sie reden von den Satzungen Gottes und nehmen seine *Berith* in den Mund. Doch sollen sie das nicht thun. Ihr ganzes Thun und Lassen ist damit in Widerspruch. Daſs bei den »Satzungen« speciell an den Dekalog gedacht ist (Baethgen), ist möglich; doch spricht nichts dafür בריתי als Abkürzung von ספר בריתי zu betrachten (derselbe). Vielmehr bezeichnet es, wie in den oben behandelten Psalmstellen, die Forderungen, welche das zwischen Gott und dem Volke festgesetzte Verhältniſs für letzteres mitbringt.

Wozu davon zu reden, wenn man sich dadurch doch nicht auf den rechten Weg bringen läfst? Die *Berith* ist somit etwas objektiv Feststehendes, von dem man heuchlerisch den Mund voll haben kann, während man sich faktisch davon losgesagt hat.

Bei der Erklärung von v. 5 haben wir dies wohl zu beachten. Die חסידים werden als solche bezeichnet, welche »unter Opfer Jahwe's *Berith* schliefsen.« Aus dem Participium erhellt, dafs nicht an eine einzelne historische Thatsache, sondern an ein continuierliches Verhalten gedacht ist. Eine Hinweisung auf Gen. XV 18 oder Exod. XXIV 5 haben wir hier somit schon aus diesem Grunde nicht. Auch wäre es etwas Unerhörtes die an diesen Stellen genannte *Berith* als von Menschen festgesetzt zu betrachten. Der Gedanke ist vielmehr, dafs die *Chasidim* sich im Kultus, עלי־זבח, jedesmal wieder zum Gehorsam gegen Jahwe, d. h. zu einem gewissen Verhalten ihm gegenüber verpflichten. Doch wählen sie sich selbst dieses Verhältnifs nicht. Dasselbe ist eine *Berith* Gottes, und was an unserer Stelle die sich stets wiederholende cultische Abschliefsung derselben von Seiten der Menschen genannt wird, ist somit im Grunde nur die Anerkennung ihrerseits des von Gott gegebenen Verhältnisses, welches sie zu *Chasidim* macht. Mit 2 Chron. XXIX 10 hat unsere Stelle also nur den Ausdruck gemein. Während an letzterer Stelle *Berith* eine neu aufgenommene Verpflichtung bezeichnet, ist sie hier das längst bestehende Verhältnifs des Volkes zu Gott, welches jedesmal von Neuem bestätigt wird.

2⁰. Ebenso vereinzelt stehen Dan. XI 28, 30, 32. An den zwei ersten Stellen wird eine »heilige *Berith*« erwähnt. Antiochus Epiphanes richtet sich gegen dieselbe, und ergrimmt wider sie. Es giebt Leute, welche diese heilige *Berith* verlassen (עזב) v. 30 b. Dieselben werden מרשיעי ברית genannt, v. 32. In diesem Ausdruck kann ברית nur Akkusativ der Beziehung sein. Es ist hier an Leute ge-

dacht, welche gegen die *Berith* freveln. Dieselben werden durch Schmeicheleien, d. h. durch gleifsnerische Versprechungen zu Heiden gemacht, sind also vom Hause aus Juden. Es ist somit nicht zweifelhaft, dafs mit der »heiligen *Berith*« das Charakteristische der jüdischen Religion selbst gemeint ist. Dieselbe ist ihrem Wesen nach ein bestimmtes Verhältnifs zu Gott, und sich davon loszusagen heifst von Gott selbst abtrünnig werden. Hieraus erklärt sich die Wahl des Wortes. Dasselbe bezeichnet das Unternehmen des Antiochus Epiphanes als einen Angriff nicht so sehr gegen das Volk q. t., als vielmehr gegen sein Verhältnifs zu Gott; wir würden sagen gegen die Theocratie. Doch ist es hier eben nur als terminus technicus verständlich.

Ich fasse das Resultat meiner Untersuchungen über das Wort *Berith* in folgenden Hauptpunkten zusammen.

1°. Vor der deuteronomisch-jeremianischen Zeit kommt das Wort *Berith* in religiöser Anwendung nur sehr vereinzelt vor. Von den pentateuchischen Quellen gebraucht es nur J, von den Propheten nur Hosea; aufserdem steht es 1 Kön. XIX 14.

2°. Der eigentliche Gebrauch des Wortes in religiöser Beziehung stammt aus der deuteronomisch-jeremianischen Zeit. Erwähnt wird da eine *Berith* mit den Vätern (eidliche Zusage des Landes Kanaan); — eine bei dem Auszug aus Aegypten, am Horeb und auf den Feldern Moabs geschlossene *Berith*, deren Urkunde das Hilkianische (deuteronomische) Gesetzbuch ist; — eine *Berith* mit Levi und den Priestern (Deut. XXXIII 29, Maleachi, Neh. XIII 29, in einer dem Jeremia untergeschobenen Stelle Jer. XXXIII 20 f. und in PC Num. XXV 12 f.); — eine *Berith* mit David, welche sich in der Zukunft bewähren wird (aufser 2 Sam. XXIII 5, und in der obengenannten Jeremia untergeschobenen Stelle, nur in der Chronik und im Psalter).

3°. Im Grofsen und Ganzen ist *Berith* die stehende Benennung für ein freundliches, der göttlichen חסד entsprossenes Verhältnifs zwischen Gott und dem betreffenden Menschen (Israel). Die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung desselben tritt dabei in den Hintergrund. In einigen Stellen des B. Daniel wird die ganze jüdische Religion ihrem Wesen nach mit diesem Namen bezeichnet.

4°. Die *Berith* offenbart sich einerseits in Verheifsungen und Zusagen Gottes, andrerseits in gewissen den Menschen vorgeschriebenen Verpflichtungen. Folglich gewährt sie den Menschen Gottes gnadenreiche und hilfreiche Nähe, während sie von ihnen freiwilligen und unbedingten Gehorsam fordert. Von diesen beiden Seiten tritt bald die eine, bald die andere mehr in den Vordergrund. In keinem Falle kann dabei an eine Gleichberechtigung der beiden Parteien gedacht werden. Die *Berith* wird von Gott gegeben; Menschen können dieselben nur annehmen oder ablehnen. 2 Chron. XXIX 10, Ps. L 5 bilden nur eine scheinbare Ausnahme hierzu.

5°. In PC ist das Wort *Berith* ein theologischer Kunstausdruck. Derselbe bezeichnet die Verfügung, welche Gott als Richtschnur für sein Handeln, zu Gunsten des Menschen (in casu der Nachkommen Abrahams) feststellt, und welche folglich für ihn den Charakter einer unwiderruflichen Verheifsung hat.

Noch einmal das Origenesfragment.

Von Lic. **Erwin Preuschen** in Berlin.

Der Herr Herausgeber d. Ztschr. war so liebenswürdig, mir noch einmal Raum für das Fragment zur Verfügung zu stellen. Ich mache von seiner Erlaubnis gerne Gebrauch, nicht weil ich die Sache für so wichtig halte, sondern weil ich verschiedene Versehen zu berichtigen habe. Zunächst habe ich die Nr. der Hs. falsch angegeben. Es ist Cod. Vatic. gr. 1683 sc. XVI — die angegebene Nr. 11 ist die Ordinalzahl der Hs. bei *Pitra*. Sodann war mir damals entgangen, was auch Herr Dr. Ley nicht entdeckt hat, dafs *Pitra*, einer Sitte römischer Cardinäle folgend, das Fragment noch einmal und zwar correcter abgedruckt hat (Anal. sacr. III, p. 252 sq. nach Cod. Vatic. 1422 sc. XI, 1677 sc. XV/XVI, 1678 sc. XV/XVI und 1683). Ich lasse diesen Abdruck, der erst Sinn in die Sätze bringt, hier folgen: οὔ πώ γε στίχος ἐστίν; οἱ γὰρ παρ' Ἑβραίοις στίχοι, ὥς ἔλεγέ τις[1]), ἔμμετροί εἰσιν· οἱ ἑξαμέτρῳ μέν: ἡ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ ᾠδή· ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ: οἱ ψαλμοί. οἱ στίχοι οὖν οἱ παρ' Ἑβραίοις ἕτεροί εἰσιν παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν. ἐὰν θέλωμεν ἐνθάδε τηρῆσαι τοὺς στίχους, ποιῶμεν: »μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου« (ψ 118, 1), καὶ οὕτως ἀρχώμεθα δευτέρου τοῦ ἑξῆς· ἰστέον τοίνυν, ὅτι οἱ Ἕλληνες οἱ ἑρμηνεύσαντες πεποιήκασι τὸν παρ' Ἑβραίοις στίχον ἐν τούτοις δύο, οἱ δὲ κρεῖττον ποιοῦντες, ὡς ⟨ὁ⟩ τοῦτο ἀντίγραφον γράψας, οἱονεὶ πεποίηκε τὴν ἀρχὴν τοῦ στίχου μετ' ἐκτάσεως, τὸν δὲ δοκοῦντα δεύτερον, μὴ ὄντα δεύτερον, ἀλλὰ λῆμμα τοῦ προτέρου, μετὰ αἰσθήσεως. καὶ τοῦτο πεποίηκεν ἐπὶ[2]) ὅλου τοῦ ῥητοῦ. Die Beurteilung des Wertes überlasse ich den Fachmännern.

[1]) Meine frühere Erklärung von τις lasse ich fallen. Origenes mag an Josephus oder Philo gedacht haben, den er, wie Wendland gezeigt hat, nicht selten so citiert. Ley's Uebersetzung läfst sich mit dem Sprachgebrauche des Orig. nicht vereinigen (s. z. B. den Comm. in Matth., wo ihm mehrere Exegeten vorlagen, die er dann stets durch τινές bezeichnet).

[2]) So Pitra II, p. 341; III, p. 253: τοῦ ὅλου τοῦ ῥητοῦ.

Zu Hosea XII.

Von Dr. **E. Beer.**

Seit Nöldeke's Untersuchungen zur Kritik des alten Testamentes ist in den Versuchen, die Quellen des Pentateuches zu scheiden, wiederholt des XII. Capitels im Hosea gedacht worden. Während man aber dabei sich ziemlich einseitig um die Verse 4. 5 und 13. 14 bemühte, um aus deren Anspielungen auf Ereignisse aus der Patriarchenzeit, wie sie in der Genesis erzählt sind, Aufschlufs über die zeitliche Abfolge und Schichtung von deren Quellen zu erlangen, achtete man weniger auf den Zusammenhang der einzelnen Verse und den Aufbau des ganzen Capitels. Und auch die Spezialkommentare zum Propheten haben nach dieser Seite noch manches zu thun übrig gelassen. Da wir aber erst dann, wenn wir in reinlicher Interpretation die Beziehung der einzelnen Verse zur Idee des ganzen Capitels erfafst haben, entscheiden können, wie die Anspielungen in den Versen 4 ff. und 13 zu verstehen seien, mit welcher Genesisquelle Hosea sich in Darstellung und Auffassung der alten Sagen berühre, so versuche ich von neuem eine Analyse des 12. Capitels.

Im Eingange droht der Prophet (Vers 1—3) für den Abfall von Jahwe, für die thörichte Politik und die verderbten Sitten mit dem göttlichen Haderzorne. Welche Lehre will er wohl dann mit der Erzählung aus Jacobs Leben, Vers 4 ff. und Vers 13, geben? Die Fortsetzung des Capitels giebt uns einige Andeutungen. Weil die

Ephraimiten sich gegen Gott verstockt zeigen, Vers 9, weil sie bitteren Aerger erregen, Vers 15, so droht in den Versen 10, 12 und 15, wie im Anfange, der Prophet mit der Strafe Gottes. Hosea konnte so entweder den Israeliten, wie 9, 10 ff., 11, 1 ff., 13, 5 ff., ihren Undank für die göttlichen Gnadenbezeugungen in der Frühzeit ihrer Geschichte und die dann notwendige Strafe vorhalten oder ihnen zeigen wollen, wie sie den einzigen Weg, der sie wieder zu Gottes Gnade hätte zurückführen können, auf dem Jacob ihnen vorausgewandelt ist, verschmäht haben und deshalb werden bestraft werden.

Für solch allgemeine Erwägungen führt eine genauere Betrachtung der Verse 4 und 5 die Entscheidung herbei. Wir lesen: בבטן עקב את־אחיו ובאונו שׂרה את־אלהים וישׂר אל[1]־מלאך ויכל.

Ruhig und anteillos erzählt der Dichter den Kampf Jacobs mit Esau und dem Mal'âkh Gottes. Durch nichts deutet er an, welches Werturteil er über die vox media עקב fälle. Erst mit der Fortsetzung — בכה ויתחנן־לו — wendet er sich an die Gefühle und Empfindungen seiner Zuhörer. Diese Worte nämlich sind gegen die Darstellung in der Genesis XXXII ein sich stark abhebender Schlufszusatz. Wenn Dillmann Recht hat, die betreffende Stelle. Gen. XXXII 24—32, E zuzuweisen, so müssen wir annehmen, dafs Hosea, dem als Nordisraeliten diese Fassung hätte vorzüglich bekannt sein müssen, selbständig den pointierten Schlufs gestaltet habe. Was aber ein Erzähler einer uralten Geschichte hinzufügt, ist ihm bekanntlich die Hauptsache. Hiermit deutet er an, in welch eigentümlicher Weise er eine im farblosen, schlichten Tone überkommene alte Geschichte aufgefafst haben wolle. So auch Hosea. Er will durch den Zusatz vorzüglich seine Zeitgenossen erinnern, wie einst ihr Ahn unter

---

[1]) Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, V, S. 126, liest את für אל.

Thränen zu Gott um Gnade flehte. Zu demselben Resultate gelangen wir bei der Annahme, dafs der Dichter sich einer anderen Version angeschlossen habe, die selber den äufserlichen Ringkampf zu einem schliefslichen flehentlichen Beten zu Gott vergeistigt hätte. Wir würden natürlich zunächst an J denken, dessen Bericht jetzt fehlt; aber das Gen. XXXII 10—13 aus J eingeschobene Gebet zeigt Jakob im Gefühl seiner Sünde am Bruder sich ebenso ängstlich an Gott wendend wie bei Hosea mit Weinen und Gnadeflehen, so dafs der Jahwist auch den späteren Ringkampf zwischen dem Mal'âkh und Jakob wird ähnlich gedeutet haben. Ich meine daher, da die jetzige Darstellung vom 24. bis zum 32. Verse des erwähnten Capitels der Genesis nichts von der Stimmung weifs, wie wir sie aus dem Gebete Jakobs kurz vor dem Kampfe mit dem Mal'âkh herausfühlen, in den Versen 10—13, die sicher von J herrühren, dafs eben die Verse 24—32 nicht vom Jahwisten, sondern etwa von E verfafst seien. Nun pafst am besten zu der Auffassung des Jahwisten von dem שׂרות Jakobs mit dem Mal'âkh, wie einer es ergänzend nach Vers 10 bis 13 des 32. Capitels der Genesis vermuten kann, der Ton in der Erzählung Hoseas. Jakob hat unter Thränen den Weg sich zu Gottes Gnade gesucht. Weswegen dies? Das zeigt uns wieder das Gebet Jakobs (nach dem Jahwisten) in den Versen 10—13 des 32. Genesiskapitels. Wenn da der Beter zugesteht, dafs er der grofsen Gnade Gottes unwürdig sei, so spricht daraus das Bewufstsein der Schuld am Bruder. Nicht unverdient ist die grofse Not über ihn gekommen, die ihn zum Gebet zu dem êl ḥannûn treibt. Aber er weifs, dafs Gott allein ihm helfen kann, und findet auch wieder die richtigen Worte zu Ihm, wie sie etwa der Prophet im 14. Capitel seine Hörer lehrt, da sie sie von selbst nicht finden können. Jakob in seiner Not und seiner Angst wegen seines Schuldbewufstseins — בכה ויתחנן־לו: das ist auch die Situation, mit der Hosea

einen bestimmten Effekt erzielen will. Auch seine Zuhörer haben Schuld auf sich geladen; aber in ihrer Not wenden sie sich an Assur und Aegypten — nicht reuig zu Gott. Die bis in die Eingeweide verstockten Israeliten sind noch weit entfernt von den Worten des 14. Capitels (v. 3) כל־תשׂא עון וקח־טוב. Da wird ihnen ihr Erzvater vorgehalten. Auch der ist einst in Not gewesen. Weshalb ist er dahinein geraten? Ist er ein heiliger Märtyrer gewesen? Dann hätte ein Hinweis auf ihn bei den Israeliten wenig gezogen: unschuldige Märtyrer wollten die durchaus nicht sein. Auch er hat vielmehr einst gefehlt: עקב, wobei Hosea wohl auch gleich an den zweiten Fall gegenüber dem Bruder denkt. So wissen wir jetzt, wie der Prophet es tadelnd verstanden hat: Jakob betrog den Bruder. So ist ja das Verbum auch Gen. 27, 36 gebraucht, und Jes. 43, 27 heifst Jakob der Vater aller Sünde. Doch hat er wie sie gesündigt, so hätte der Erzvater seinen Nachkommen wieder ein Vorbild sein sollen, indem er den Weg zum gnädigen Gotte neu suchte.

So fafst Hosea die alte Geschichte auf, und so wollte er sie von seinen Hörern verstanden wissen. Als Vorgänger hat er vielleicht den Jahwisten. Aber er setzt wohl nicht, wie zuletzt noch Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten, V S. 126) zu meinen scheint, den jetzigen Bericht der Genesis XXXII 24—32, voraus, der vom Jahwisten verfafst sei. Dieser Bericht rührt vielmehr von einem anderen her, da er nicht zu dem Tone des Gebetes in Vers 10—13 stimmt, das bestimmt dem Jahwisten zuzuweisen ist.

Wir kommen jetzt zu dem vielumstrittenen Verse 5b:

בית־אל ימצאנו ושם יְדַבֵּר עִמָּנוּ

Wer das עמנו des M. T. beibehält, fafst das Imperfekt ידבר entweder präterital oder präsentisch-futurisch. Vers 7 ff. brächte dann die Rede Gottes in Bethel an die Ephraimiten. Gegen beide Auffassungen richtet sich das

Bedenken, dafs Gott grade in Bethel, dem Mittelpunkte des sündigen und unzüchtigen Cultes, wohl andere Anforderungen und Anklagen erheben würde, als wir jetzt in Vers 7 ff. lesen, und besonders gegen die zweite, dafs Gott nach dem Propheten fortfahre, ja feierlichst zuschwöre, (v. 6 cf. Nowack, Commentar zu Hosea S. 220) in Bethel, das schon die Vorfahren und noch jetzt die Israeliten zum Teufelshause gemacht hatten, sich dem sündigen Volke zu offenbaren.

Es ist daher mit den meisten nach der Peš., nach Aquila, Symmachus und Theodotion עמנו in עִמּוֹ zu ändern. Der Prophet will ja, wie oben gezeigt ist, die Hörer tadeln, dafs sie sich nicht in ihrer Not reuig an den gewandt hätten, zu dem ihr Erzvater sich flüchtete. Um aber zu beweisen, dafs Jakob den wahren, den einzigen Helfer anging, mufs Hosea ausdrücklich hinzufügen, dafs der Beter auf dem richtigen Wege Gott wirklich fand (ימצא) und der ihm Rettung brachte oder sicher verhiefs (וִידבר).

An welche Erscheinung zu Bethel ist aber zu denken? Die meisten denken natürlich an die Erscheinung nach der Rückkehr, Genesis XXXV. Aber in der Fassung von E in den Versen 1—8 ist von einer wirklich erfolgten Erscheinung Gottes an Jacob keine Rede. Es bliebe dafür noch der Bericht von P. Da offenbart sich ja Gott und versichert Jakob seines gnädigen Schutzes. Aber die Abfassung von P fällt hinter die Zeit des Hosea; und wenn die Erscheinung zu Bethel nach der Rückkehr gemeint wäre, so wäre Vers 13 ff., worin auf Jakobs Flucht zurückgegriffen wird, keine Fortsetzung zu der vorausgehenden Episode. Das Stück Vers 13 ff. stünde scheinbar ohne jeden Zusammenhang und daher unverstehbar da, während doch deutlich die in Vers 14 hervorgehobene Thätigkeit des נביא auf Vers 11 zurückblickt. Ferner kann Vers 7 ff. nicht die damalige Rede Gottes in Bethel an Jakob sein. So lesen wir weder bei P, noch kann überhaupt damals

Gott so zu Jakob geredet haben. Es haben daher Nowack in seinem Commentare und Guthe in seiner Uebersetzung Vers 8 ff. als Rede an die Israeliten angesehen, denen darin die Lehre aus Jakobs Vorbilde gezogen würde. Aber 1) könnte dann תשוב באלהיך nur bedeuten: du sollst zu deinem Gotte umkehren, was sich grammatisch schwer rechtfertigen liefse; 2) der Prophet quält sich gar nicht ab, wie auch sonst nicht, die verstockten Israeliten ausdrücklich zur Reue zurückzurufen, sondern tadelt sie nur, dafs sie nicht umgekehrt seien. 3) Wenn Vers 7 die Forderungen an die Israeliten nach Mafsgabe des Verhaltens ihres Ahnes wäre, so wäre doch die Forderung von חסד ומשפט zu viel: Jakob selber hat solches in dieser Episode V. 5 nicht gezeigt. 4) Wenn der Prophet in den Versen 8—9 das entgegengesetzte Verhalten der Israeliten tadelt, so macht er ihnen keinen Vorwurf, der der Forderung von Vers 7: וְקוה אל־אלהיך תמיד entspräche.

Ich schliefse mich daher der Auffassung an, die zuletzt auch Wellhausen vorgetragen hat: Hosea meint in Vers 5 die Erscheinung Jahwes in Bethel *auf* der Flucht, vor diese verlegt er den Ringkampf (in Pniel), Vers 6—8 ist die Offenbarungsrede Gottes an Jakob zu Bethel.

Wo diese in der Genesis XXVIII, 13 ff. vom Jahwisten erzählt wird, offenbart sich zunächst Gott als der Gott der Väter, um daran für Jakob die Verheifsung des Besitzes des Landes und des Schutzes während der Flucht zu knüpfen. So schwört[1]) — vgl. die beiden waws am Anfange von V. 6 und 7 — auch bei Hosea Jahwe bei seinem Namen Jakoben die Rückkehr zu[2]): dessen Gnade-

---

[1]) Also auch ich meine, dafs in Vers 6 sich nicht Gott vorstelle. Indem ich aber den Vers als Vordersatz eines Schwures zum Nachsatze in 7 nehme, entgehe ich dem Bedenken Wellhausens, dafs V. 6 nicht in Bethel zu Jakob geredet sein könne.

[2]) Grundlos stöfst sich Wellhausen daran, dafs nach V. 5 Jakob von Norden (Pniel) nach Süden (Bethel), nach V. 7 von Süden

flehen von V. 5 ist erhört. Aber es wird auch sofort eine Bedingung gestellt: Bewahre Liebe und Recht und harre beständig deines Gottes. Diese Leistungen, die den ganzen Umfang der Pflichten Gott und den Menschen gegenüber darstellen, vgl. Micha 6, 8, sollen seine Umkehr von V. 5 beweisen.

Ich rekapituliere noch einmal: Weil Ephraim bei seinem sündigen Treiben hartnäckig verharrt, so steht ihm von Gott Vergeltung bevor. Sein Ahn Jakob hätte ihm ein Vorbild sein sollen. Auch der hat einst gefehlt. Aber in Angst und Not wendet er sich zu Gott zurück. Der nimmt ihn wieder gnädig an und verspricht ihm seine Hilfe zur Rückkehr, freilich unter Bedingungen.

Diese Auffassung der Verse 1—7 wird sofort durch Vers 8 ff. bestätigt: sie sind die breit ausgeführte Antithese zu den vorhergehenden Versen[1]). Wenn in Vers 4 Jakob בבטן und der zu און gelangte Israel einander entgegengesetzt sind, so ist auch in Vers 9 von einem die Rede, der im Besitze von און ist: von Ephraim. Daher mufs ihm Kanaan als der erst darnach Strebende gegenüberstehen. Es ist der Kanaaniter, aus dem der Ephraimit באונו hervorgegangen ist, wie sich Jakob zum Israel entwickelt hat, und es bezeichnet nicht umgekehrt den zum Kanaaniter herabgesunkenen Ephraim, indem Kanaan halb zum Appellativ für Händler geworden sei. So wirft ja auch Ezechiel den verderbten Juden vor, dafs sie von Kanaan und Ammon abstammten. Hosea liebt die Wortspiele. In Vers 4 spielt er mit עקב und שׂרה את־אלהים an den Doppelnamen des Patriarchen, in Vers 8b mit לעשׁק an die Grundbedeutung der Wurzel כנע (des

(Bethel) nach Norden reise. — Wir wissen überhaupt nicht, ob Hosea den Ringkampf grade in Pniel sich gedacht habe.

[1]) Vgl. auch Wellhausen, Skizzen V S. 126: Es scheint, dafs Vers 8 an Vers 4 knüpft.

»Niedrigen«)[1]). Ueber die Unterdrückung oder Vergewaltigung des kleinen Mannes durch die Vornehmen, die seine Not wucherisch ausbeuten, klagt schon Amos, Hosea 5, 10 ff. Jesaja 5, 8. Micha 2, 2.

בידו מאזני מרמה in 8a ist dann Beschreibung des Treibens der Vornehmen mit einem schon aus Amos geläufigen Bilde, das sich dann bei Micha wiederfindet, aber keineswegs von Hosea erfundene Anspielung an die übertragene Bedeutung von כנען = Krämer. Schliefslich ist nicht zu übersehen, dafs Hosea auf das ganze Volk nur Tadel für solche Vergehungen häuft, die der des Jakob in 4a entsprechen, aber nicht etwa für die sonst gerügte mangelnde Erkenntnis Gottes oder für den Cultus.

In Vers 9 übersetzt Wellhausen (Skizzen V S. 20): »Ei, spricht Ephraim, ich bin doch reich geworden, habe mir Vermögen erworben — all sein Erwerb reicht nicht aus für die Schuld, die es sich zugezogen.« Die erste Vershälfte soll Ausrede Ephraims auf den Vorwurf gegen Kanaan sein, die zweite Entgegnung des Propheten; hier müfste man auch den M. T. bessern in: כל־יגיעיו לא ימצאו לעון אשר חָטָא. Aber eine genauere Erwägung des Zusammenhangs zeigt, dafs solche Auffassung und Verbesserung falsch seien. Nach Wellhausen wäre es blofs Ephraim gleich, wie es sich den און erworben hätte; doch der Gegensatz zu Vers 5 erfordert mehr. Jakob hat gefehlt, aber als Israel in seiner אונו erkennt er seine Schuld an, indem er sich kläglich flehend an den gnädigen Gott wendet. Kanaan hat wie Jakob ʿâšôq geübt; die Fortsetzung der Schuld durch Ephraim ist die genaue Antithese zu dem Verhalten Israels. Im Besitze seines grofsen Vermögens, (אך עשרתי אך מצאתי און לי) ist es im Gefühle stolzer Sicherheit und bestreitet *direkt* irgend eine Sünde begangen zu haben, (»all mein Erwerb wird mir keine

[1]) Das לעקב, das Wellhausen vorschlägt, ist viel weniger passend, da es nicht so deutlich an die Grundbedeutung der √כנע erinnert.

Schuld zuziehen, die Sünde wäre«,) und bittet auch nicht Gott um Gnade. Diese Verstocktheit wird auch in 5, 4. 7, 10 getadelt. Uebrigens ist die Conjectur Wellhausens auch deshalb lästig, weil dann Vers 9 dem Vers 10 vorgreifen würde, worin die Strafe so feierlichst angekündigt wird.

Jakob wird für die Umkehr in בכה ויתחנן die Rückkehr aus dem Exile versprochen; das verstockte Ephraim erhält die entgegengesetzte Drohung: »Ich, Dein Gott von Aegyptenland, werde dich wieder in Zelten wohnen lassen«, Vers 10. Nach Wellhausen wollte Gott die Israeliten aus den verführerischen Verhältnissen Kanaans in die primitive Einfachheit der Wüste zurückführen. Aber nur in seinem 2. Capitel spricht Hosea denselben Gedanken aus, sonst kündigt er ein Exil in Aegypten oder Assur an 8, 13; 9, 3; ישב באהלים mufs dasselbe bedeuten wie das verb. denom. אָהַל oder אָהֵל. »Zeltend« finden wir die Patriarchen auch im eigentlichen Palästina. »In Zelten wohnen« ist nur eine Umschreibung von »unstät umherziehen wie ein Nomade«. Die Israeliten sollen so wieder »flüchtig unter den Völkern« sein cf. 9, 17 d. h. zu diesen ins Exil wandern. Wenn sie aus dem zurückgekehrt sind, läfst sie Gott wieder »in ihren Häusern wohnen« 11, 11 — im Gegensatz zu den Hütten.

So bleibt es denn bei dem Sinne: Ich, Dein Gott von Aegyptenland, wie ich dich aus dem Exil herausgeführt habe, will ich dich wieder zurückführen: כימי מועד. Man übersetzt meist כְּ durch »wie« und ist blofs uneins, ob es sich auf das עד der ersten Vershälfte, hinweisend auf ein früheres Geschehen, oder erläuternd zu אושיבך באהלים beziehe. Guthe, der das erste thut, übersetzt: wie zur Zeit der Versammlung (— am Berge Horeb). Aber das עד hat schon seine Erklärung in dem אלהיך מארץ מצרים. Sodann wäre »wie zur Zeit der Versammlung« doch ein recht dunkler Hinweis auf die Zeit, wo sie am Fufse des

Horeb lagerten, wo sie übrigens grade in diesen Tagen nicht flüchtig umherschweiften. Schliefslich bedeutet wohl מועד bei den *älteren* Propheten (an den echten Stellen) nicht Versammlung, sondern Zeit oder Fest. Daher übersetzen die meisten: wie an den Tagen des Festes. Aber man hat schon bemerkt, dafs der Vergleich mit einer frohen Festsitte zu der Drohung schlecht passe [1]). Man weifs auch nicht, welches Fest gemeint ist: das Laubhüttenfest heifst חג [2]).

Ich übersetze daher: *in* den Tagen der festgesetzten Frist. כְּ ist Zeitpartikel z. B. Gen. 18, 10; 39, 11. Exod. 9, 18; 11, 4. Jesaja 8, 23; und מועד die für eine Sache oder ein Geschehen festgesetzte Zeit, cf. Hosea 2, 11. Habak. 2, 3. Dan. 8, 19. 11, 27. 35; daher es leicht schon an einigen dieser Stellen die Bedeutung »von Gott gesetzter Termin als Endziel aller Tage« haben kann. Es ist der יום תוכחה (Hosea 5, 9) oder der יום הפקדה (9, 7). So bedeutet auch »der Tag jemandes« den Tag des Unglücks oder der Heimsuchung für ihn: ψ 37, 13. 137, 7. Hosea 1, 11. Obadja 12. Jeremia 50, 27. Ezechiel 21, 30. Hiob 18, 20 und so gebrauchen Amos und Hosea blofses יום ההוא, עתה und ועתה zur Andeutung des Tages des Gerichtes, Amos 8, 9. 13. 6, 7. Hosea 2, 12. 5, 7; 10, 3.

Den Vers 11 übersetzt man gewöhnlich: ich habe zu den Propheten geredet, und ich habe zahlreiche Weissagungen gegeben und durch die Propheten Gleichnisse geredet. Dann gesteht man aber auch meistens zu, dafs dieser Vers ebenso wenig zu Vers 10 wie zu 12 passe.

---

[1]) In Capitel 9, 6 sind die Zelte nicht die Hütten, in denen die Exilierten zur Strafe wohnen müfsten, sondern die frohen Lustzelte, ausgeschmückt mit den מחמדי לכסף. Doch sie zerfallen, und ihre Bewohner sterben dahin — kein מועד und kein חג יהוה kann in ihnen mehr begangen werden.

[2]) Welche Schwierigkeiten das כימי מועד seiner Annahme von einer angedrohten Versetzung in die *Wüste* bereitet, hat Wellhausen selber bemerkt.

Vielleicht könnte er hinter 9 stehen: Israel war so verstockt, obwohl ich durch meine Diener ihm oft zu Herzen zu reden versuchte. Will man diese Umstellung aber nicht, so ist nur zu übersetzen: Habe ich zu den Propheten geredet und zahlreiche Gesichte erteilt, so will ich auch durch die Hand der Propheten sie töten[1]). Ist in V. 10 die erste Hälfte hinweisend auf die Vergangenheit und die zweite drohend mit der entgegengesetzten Zukunft, so auch in dem parallelgebauten Verse 11. Herausführung aus Aegypten V. 10 und reichliche Erweckung von Propheten V. 11 — das ist eine Verbindung der beiden Grofsthaten Jahwes wie bei Amos III, 11. Bei der angekündigten Katastrophe wird ihnen der König nichts nützen X, 3, 7; XIII, 10, 11. Der Herr hat ja das Königtum verworfen — das einzige Werkzeug für Ausführung seiner Pläne sind die Propheten (vgl. auch Amos III, 7). Mit ihnen schlägt er bei seinen Strafgerichten unter die Israeliten drein. Hosea 6, 5. Jahwe thut dies, indem er durch die Propheten Katastrophen verkünden läfst, die deshalb unerschütterlich bestimmt sind. Eine solche unfehlbare Prophezeiung ergeht sofort in Vers 12 an Gilgal und Gilead.

So Verschiedenes kündet Jahwe Jakoben und den Israeliten gemäfs ihres verschiedenen Betragens an. Die Verse 13 und 14 bringen die Erfüllung der Weissagung. Jakobs Rückkehr war in Vers 7 an gewisse Bedingungen geknüpft. Jetzt hebt Vers 13 hervor, dafs der Patriarch um ein Weib zum עֶבֶד geworden sei, darum gehütet habe. Der Dienst bei Laban wird in der Genesis als Zeit der Läuterung aufgefafst, wo er etwa Laban gegenüber משפט gezeigt und zu Gott dehmütig gehofft hat (קוה)[2]). So mufs auch

---

[1]) Aehnlich Wellhausen. Indem er aber ארכמה als Präsens fafst, mufs auch ihm V. 11 deplaziert erscheinen. Vor allem aber stöfst er sich an dem Tempuswechsel.

[2]) Die Bemerkung Wellhausens, in höchst eigentümlicher Weise seien in Vers 13 und 14 Weib und Prophet als böses und gutes

Hosea geurteilt haben: Jakob ist geflohen — aber im Dienste um Rahel zeigt er sich als den wahren Israel (vgl. den Namenswechsel in V. 13). Nicht nach grofsem און trachtet er, sondern ein blofses Weib soll sein Lohn sein.

Dafür kehrt er in seinen Nachkommen zurück. Hat er treu gehütet, so werden diese jetzt von dem Propheten behütet. Dafs Gott diesen zu seinem Werkzeuge bei dem grofsen Exodus erwählte, hebt Hosea energisch im Gegensatze zu V. 11 hervor: Die verstockten Israeliten wird Jahwe durch den Propheten erschlagen — den reuigen Israel hat er durch einen ebensolchen errettet. Warum aber erzählt nicht Hosea, wie der Patriarch selber von seiner Flucht zurückgekehrt sei? Weil ihm dann die Hinweisung von V. 14 auf V. 11 entgangen wäre, weil die Befreiung aus dem ägyptischen Exile der schlagende Gegensatz zu der angedrohten Exilierung ist, weil ישראל zweierlei bedeutet: den Patriarchen und das Volk, welche Zweideutigkeit der Prophet zur Gestaltung des Gegensatzes in V. 13 und 14 benützen kann: Israel, der Patriarch, kehrt als Volk Israel zurück.

So hat Gott an dem Ahnherrn die Weissagung erfüllt; darum soll Ephraim nicht zweifeln, dafs auch ihm nach seinen Thaten wird vergolten werden: so mündet Vers 15 wieder in die Anfangsdrohung von V. 1—3 zurück.

Bei dieser Analyse haben wir gefunden, dafs das 12. Capitel eine wohlgegliederte Rede des Propheten enthalte. Da sie anders gehandelt haben als ihr Vater Jakob, so sollen sie auch anderes von Gott erwarten. Der ist in seinen Nachkommen aus dem Exil befreit, sie müssen dorthin zurück. Gleichzeitig ist aber auch gezeigt worden, an welche Ereignisse in der Vätersage Hosea anspiele. Ich stelle das noch einmal hier zusammen.

---

einander entgegengesetzt, verstehe ich nicht. Es ist überhaupt nicht אשה und נביא sich entgegengestellt, da das בְּ bei אשה das בְּ pretii und das bei נביא das Zeichen des Instrumentales ist.

1) In V. 5 erscheint Jahwe Jakoben *auf* seiner Flucht in Bethel. Die Rede von Jahwe in V. 6 und 7 erinnert an die dortige Verheifsung Gottes an den Flüchtling, wie sie von dem Jahwisten, Gen. 28, 13 ff. erzählt ist.

2) Der Ringkampf in Vers 4. 5a fällt vor diese Erscheinung; ob der Prophet gewufst habe, dafs er zu Pniel stattfand, ist nicht auszumachen.

3) Die Schilderung des Kampfes in der Gen. XXXII, 24—32 ist nicht von J (vielleicht von E), da sie in der Auffassung der Stimmung Jakobs nicht zu den Versen 10—13 stimmt, die sicher vom Jahwisten herrühren. An dessen zu vermutende Erzählung klingt der Ton bei Hosea an.

Das Merkwort פַּרְדֵּס in der jüdischen Bibelexegese.

Von **W. Bacher.**

In dem neuesten Handbuche der alttestamentlichen Einleitung[1]) wird im vierten, Geschichte, Hauptnormen und Hilfsmittel der Auslegung behandelnden Haupttheile auch den Anfängen der Bibelexegese bei den Juden ein längerer Paragraph gewidmet (S. 512—517, § 126). Dem alten Wähner folgend, schreibt der Verfasser der talmudischen (im weitesten Sinne, sowohl tannaitischen als amoräischen) Schriftauslegung die Unterscheidung eines *vierfachen Schriftsinnes* zu: פשט, דרש, רמז, סוד, als dessen Merkwort פר״דס zu gelten habe: der vierfache Schriftsinn »schliefst gleichsam das Paradies auf«. In einer gröfseren Anmerkung (S. 516 f.) sucht der Verfasser den Beweis zu führen, dafs dieser Annahme nicht vorzuziehen sei »die Behauptung von Bacher, dafs noch nicht im Talmud die Vorstellung von den vier Wegen der Schriftauslegung durch das Wort פרדס ausgeprägt sei«. Dabei citiert er *meine* Schrift »Die jüdische Bibelexegese vom Anfange des 10. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts«, S. 84, ohne, wie es scheint, meinen das. S. 99 angeführten Aufsatz über die Bibelexegese des Sohar in der Revue des Études Juives, Bd. XXII, eingesehen zu haben. Es

---

[1]) Ed. König, Einleitung in das Alte Testament (Sammlung theol. Handbücher, II, 1). Bonn 1893.

ist dies um so bedauerlicher, weil meine etwas knappe Darstellung in der genannten Schrift König dadurch, dafs er die ihr zu Grunde liegende ausführlichere Darstellung in dem Aufsatze über die Exegese des Sohar nicht kannte, Anlafs zu einem unangenehmen Mifsverständnisse gegeben hat. König sagt in der Anmerkung: »Endlich scheint Bacher sich einer Vorausnahme schuldig zu machen, wenn er hinter solcher Deutung jener Talmudstelle — nämlich Chagiga 14b — sagt: »Fortan wurde das Wort Pardes zum Stichworte für den vierfachen Schriftsinn«. Weshalb »fortan«, wenn der vierfache Schriftsinn zur Zeit jener talmudischen Erzählung noch unbekannt gewesen sein soll?« Aber dieses »fortan«, davon wird aufmerksameres Lesen der ganzen Stelle im Zusammenhange unbedingt auch König überzeugen, geht ja gar nicht auf die unmittelbar vorherstehende Bemerkung über das »Paradies« in der talmudischen Erzählung, sondern auf die Anwendung, welche zuerst der Sohar von dem Worte פרדס, im Talmud einer Bezeichnung der Geheimlehre, gemacht hat. »Fortan«, d. h. seit der Sohar Einflufs gewann, wird פרדס zum Stichwort oder, um Königs passenderen Ausdruck zu gebrauchen, zum Merkwort des vierfachen Schriftsinnes.

Indem ich nach Aufhellung dieses Mifsverständnisses zur Sache selbst übergehe, will ich zunächst constatiren, dafs die Jugend der Anwendung von פרדס zur Bezeichnung des vierfachen Schriftsinnes als allgemein angenommen gelten dürfte und dafs in wissenschaftlichen Arbeiten eine Verlegung dieser Anwendung in das talmudische Zeitalter auf Grund der bereits erwähnten und weiter unten noch näher zu erörternden Talmudstelle von Niemandem mehr versucht wird. Leopold Löw in seiner, trotz der verfehlten Anlage noch immer werthvollen »Allgemeinen Einleitung und Geschichte der Schriftauslegung« (Hamafteach, Grofs-Kanischa 1855, p. 248) sagt einfach: »Seit dem vierzehnten Jahrhundert bezeichnet man diese vierfache

Methode der Bibelerklärung — nämlich in der kabbalistischen Schule — mit dem Worte פרדס.« Zunz erwähnt in seinen Gottesdienstlichen Vorträgen (S. 409) die vier Worte, deren Anfangsbuchstaben das Merkwort פרדס bilden, nur beiläufig, indem er die Ausführung über die Kabbala mit dem Epigramme beschliefst: »nur wenn der Buchstabe (פשט) dem Geheimnisse (סוד), der Midrasch (דרוש) der inspirirten Deutung (רמז) wich . . . . . war vor der Kabbala die Hagada verschwunden.« A. Schmiedl erwähnt in seiner Abhandlung über die allegorische Schriftdeutung (Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869, S. 229) »die in kabbalistischen Schulen unter dem Notarikon פרדס bekannten vier Auslegungsweisen« und schliefst daran folgende Bemerkung: »Ausführlich handelt hierüber Mendelssohn a. a. O. (nämlich in seinem hebräischen, 1770 erschienenen Commentar zu Koheleth, zu Beginn der Einleitung). Nur wäre zu wünschen gewesen, dafs derselbe auch eruirt hätte, wer eigentlich der erste Begründer dieser vierfachen Auslegungsweise war.« Derselben Ungewifsheit über den Ursprung der vierfachen, mit פרדס bezeichneten Auslegungsweise giebt auch Schürer Ausdruck, indem er in seiner Geschichte des Volkes Israel u. s. w. II², 286, Anm. 115 bemerkt: »Wie alt diese Unterscheidung eines vierfachen Sinnes ist, vermag ich nicht zu sagen«. Dieser Ungewifsheit nun glaube ich in meinem Aufsatze über die Bibelexegese im Sohar ein Ende gemacht zu haben. Ich kann auch hier nicht anders, als auf meine vor zwei Jahren in dem genannten Aufsatze (s. besonders R. d. É. J. XXII, p. 38, n. 2) gegebenen Erörterungen nachdrücklich hinweisen und als ihr Resultat die These wiederholen, dafs die vierfache Schriftauslegung, wie sie in der jüdischen Bibelexegese vom 14. Jahrhunderte an mit dem Merkworte פרדס bezeichnet wird, zuerst im Sohar formulirt ist und auch das Merkwort selbst zum ersten Male im Sohar

verwendet erscheint. Ebenso halte ich trotz König's Widerspruch daran fest, dafs es *christlicher* Einflufs war, der die Fixirung der Vierzahl für den mehrfachen Schriftsinn bewirkt hat, da diese Vierzahl vorher in der jüdischen Bibelexegese gar nicht, wohl aber in der christlichen Bibelexegese festgestellt, wenn auch nur selten durchgeführt wurde. Beda Venerabilis im 8. und Rhabanus Maurus im 9. Jahrhundert haben die vierfache Schriftauslegung der Historia, Tropologia, Allegoria, Anagoge gewissermafsen zur Norm erhoben. Und Nicolaus von Lyra, der sonst allerdings in seiner Exegese von der jüdischen Schriftauslegung abhängig ist, wiederholt in seinen bekannten zwei Hexametern jene Norm der christlichen Bibelexegese, nur dafs er Historia als Littera bezeichnet und für Tropologia die Benennung Moralis setzt. König hat Recht, wenn er in einer weiteren Anmerkung (p. 529) sagt, dafs »diese vierfache Schriftausbeutung in mehr als einer Hinsicht verschieden von dem sei, was durch פרדס ausgedrückt sein sollte«. Ich selbst habe in meinem Sohar-Artikel auf diese Verschiedenheit hingewiesen, glaube aber, dafs auch abgesehen von der Vierzahl die Analogie zwischen den vier Auslegungsweisen der christlichen Exegese und dem פרדס des Sohar und der ihm folgenden jüdischen Exegeten auch inhaltlich hervorstechend genug sei und dafs König Unrecht hat, wenn er ausruft (ebendas.): »Auch deshalb dürfte Bacher dieses Paradies nicht mit Grund durch Beda Venerabilis und Rhabanus Maurus angepflanzt sein lassen.« Thatsache ist, dafs die genannten christlichen Autoritäten des frühen Mittelalters zum ersten Male (jedoch auf Grund ähnlicher Aussprüche über den mehrfachen Schriftsinn bei Origenes und Augustinus) die Vierzahl der Auslegungsweisen fixirt haben, dafs in der jüdischen Litteratur diese Vierzahl zuerst am Ende des 13. Jahrhunderts im *Sohar* auftritt, dafs der Sohar, wie die kabbalistische Litteratur überhaupt (vgl. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der

Kabbala II, 51) deutliche Spuren christlichen Einflusses zeigen. Aus diesen Thatsachen ergiebt sich mit einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit die Annahme, dafs die »vierfache Schriftauslegung« im Sohar, also auch bei den ihm folgenden, dafs Merkwort פרדס gebrauchenden jüdischen Autoren, auf christlichen Einflufs zurückzuführen ist.

Es gilt nun noch, die Talmudstelle, auf welche sich König bei seinem Widerspruche gegen meine These beruft, zu beleuchten und die Unhaltbarkeit der Auffassung König's darzuthun. Es ist eine in der Tosefta (Chagiga 2, 3), im jerusalemischen (Chagiga 77b) und babylonischen (Chagiga 14b) Talmud, sowie im palästinensischen Midrasch zum Hohenliede (1, 4) vorkommende *tannaitische Tradition* von den vier Tannaiten, welche in den »*Garten*« hineingingen[1] (ארבעה נכנסו לפרדס) und von denen nur Einer, Akiba, ihn unversehrt verliefs (נכנס בשלום ויצא בשלום). Von den übrigen Dreien starb der Eine, Ben Azzai, nachdem er die Geheimnisse des Gartens geschaut hatte, eines vorzeitigen Todes (הציץ ומת), der Zweite, Ben Zoma, wurde wahnsinnig (הציץ ונפגע)[2], der Dritte, Elischa b. Abuja, auch Acher (der Andere) genannt[3], verwüstete die Pflanzungen des Gartens (קיצץ בנטיעות). Was unter der allegorischen Bezeichnung »Garten« hier gemeint sei, kann nach dem Zusammenhange, in welchem die Tradition mitgetheilt ist, nicht zweifelhaft sein. Es ist die theosophische und kosmogonische Speculation, die alte, an das erste Capitel der Genesis und das erste Capitel des Buches Ezechiel anknüpfende Geheimlehre, mit der nur Akiba sich

[1]) König übersetzt נכנסו unrichtig mit »wurden versammelt«.

[2]) König übersetzt: »schaute und nahm Anstofs«. Das ist unrichtig, denn נפגע hat hier, wie auch sonst in der Mischnasprache die specielle Bedeutung: er wurde angefallen oder beschädigt, geplagt, nämlich von seinen als Plagegeister, Dämonen personificirten Wahnvorstellungen. S. Levy, Neuh. Wörterbuch IV, 7ab.

[3]) König übersetzt: »Ein Anderer.«

ohne Schaden für sein richtiges Erkennen und Glauben beschäftigte, während Elischa b. Abuja abtrünnig wurde (die Apostasie wird, dem Bilde vom Garten entsprechend, mit dem Verwüsten, eigentlich Umhauen der Pflanzungen bezeichnet) und von den anderen Zweien Ben Azzai mit seinem Leben, Ben Zoma mit seinem Denkvermögen büfsen mufste (vgl. Näheres in meiner Agada der Tannaiten I, 340, 411, 425, 433). Eine andere Frage ist, warum das Bild vom Garten gewählt wurde und warum man nicht das hebräische גן, sondern das Fremdwort פרדס dafür gebrauchte. Die Talmudexegeten nehmen ohne weiteres einen Zusammenhang zwischen der Bezeichnung פרדס und der Vorstellung vom himmlischen Paradiese an. Siehe besonders die auf den Gaon Hâi zurückgehende Erklärung des R. Chananel b. Chuschiel aus Kairuwân, welche von R. Nathan b. Jechiel im Aruch s. v. פרדס (ed. Kohut VI, 413 a) citirt wird: כינהו פרדס מענין גן עדן שהיא גנוזה לצדיקים כך אותו מקום הוא מקום בערבות שהנשמות של צדיקים צרורות בו. Ich will diesen Punkt nicht erörtern, da das zu weit führen würde[1]; nur das Eine wollte ich festgestellt haben, dafs es Niemandem einfiel, in dem tannaitischen Traditionsberichte von den vier Adepten der Geheimlehre den Ausdruck פרדס mit dem Merkworte des vierfachen Schriftsinnes in Zusammenhang zu bringen. Freilich war nach dem oben Ausgeführten eine solche Auffassung vor dem 13. Jahrhundert, in dem jenes Merkwort geprägt wurde, ausgeschlossen. Aber auch nachher ist meines Wissens eine Identification des פרדס der Baraitha mit dem פרדס der kabbalistischen Exegese niemals ernstlich versucht worden. Buxtorf z. B., der in seinem talmudischen grofsen Wörterbuche auch Nachtalmudisches zu bringen pflegt, erwähnt unter פרדס die letztere Anwendung des Wortes

---

[1]) Zur bildlichen Anwendung des Ausdruckes פרדס s. Hamburger's Realencyclopädie II, 257, Anm. 3.

überhaupt nicht. — Wie argumentirt nun König für seine Auffassung, als deren Gewährsmänner er Wähner (Antiquitates Ebracorum I, 353) und Deutsch (Der Talmud, 16—18) nennt? Ich begnüge mich damit, seine Beweisführung einfach im Wortlaute zu citiren: »Diese vier — nämlich die in Chagiga 14b genannten Tannaiten — waren nun Gesetzesforscher. Also ist schon darum wahrscheinlich, daſs der Ausdruck pardes und ihr Eintritt in Pardes mit ihrer Lebensbethätigung zusammenhängt. Darauf weist doch auch der beim zweiten angewandte Ausdruck »nahm Anstoſs« (נפגע) [1]. Ferner vom 3. unter ihnen, dem Elischa ben Abuja erzählte man, daſs er vom Gesetze abgefallen und ein Ausgestoſsener geworden ist: sollte der bei ihm beschriebene Eintritt in פרדס etwas anderes, als seine fruchtlose Beschäftigung mit der Schriftforschung bezeichnen können? Ferner setzt auch die alte Geheimlehre, die Bacher in jener Stelle unter pardes verstehen will, naturgemäſs, eine über den Wortsinn hinausgehende Schriftdeutung voraus.« — Ich halte dafür, daſs diese Argumentation der Widerlegung nicht bedarf, da in ihr auch nicht der geringste Beweis dafür erbracht ist, daſs פרדס in jener Tradition den mehrfachen Schriftsinn bezeichnen und als Merkwort für die vier Auslegungsweisen פשט, רמז, דרש, סוד aufgefaſst werden kann.

Aber auch die Unmöglichkeit einer solchen Auffassung kann ohne Mühe erwiesen werden. Nach König's Auffassung hätte das Merkwort פרדס schon in der *tannaitischen* Zeit Geltung gehabt und die durch seine Buchstaben angedeuteten vier Termini wären schon in jener alten Zeit als Bezeichnung der vier verschiedenen Auslegungsweisen üblich gewesen. Wie verhält es sich damit in Wirklichkeit? Was die Ausdrücke פשט und דרש be-

---

[1]) Vgl. Seite 298, Anm. 2. Ich gestehe übrigens, daſs ich mir den Sinn dieses Argumentes nicht deutlich machen konnte.

trifft, so läfst sich die principielle Unterscheidung der beiden Arten der Auslegung erst in den *babylonischen* Schulen im *vierten Jahrhunderte* nachweisen. Abaji, der Amora von Pumbeditha ist der Erste, von dem die Anwendung beider Ausdrücke zur Bezeichnung der beiden von einander unterschiedenen Auslegungsarten überliefert wird (s. meine Agada der babylonischen Amoräer, S. 112)[1], wobei nicht ausgeschlossen ist, dafs die Unterscheidung schon vor ihm, vielleicht durch Joseph den Blinden, den Targumtradenten, gemacht wurde. Jedenfalls gehört sie Babylonien und dem amoräischen Zeitalter an. Das tannaitische Zeitalter kennt den Terminus פשט zur Bezeichnung des Auslegens *überhaupt nicht*, daher auch nicht in der speciellen Bedeutung der einfachen, den Wortsinn suchenden Auslegung. — רמז (lies רֶמֶז, nicht רָמַז, wie König transcribirt: remáz) ist ein in der tannaitischen Litteratur nur äufserst selten vorkommender Terminus, der aber keineswegs typische Auslegung bezeichnet, wie im *Sohar*, auch nicht mystisch-allegorische Auslegung wie bei Abraham Ibn Esra, sondern einzig und allein die winkartige Hindeutung, welche eine Textstelle auf einen Gegenstand enthält, für welchen es keinen directen Text in der heiligen Schrift giebt. So wenn Chananja, der Brudersohn Josua b. Chananja's in den Worten von Exodus 19, 19 יעננו בקול einen »Wink« dafür findet, dafs der Gesang in der Liturgie des Heiligthums als ein biblisches Gebot zu betrachten sei (רמז לשיר מן התורה), Sifrê zu Numeri § 116 (15, 3); oder wenn von den Stellen in der heiligen Schrift gesprochen wird, die einen Hinweis auf die Lehre von der Auferstehung der Todten enthalten (זה אחד

---

[1]) Was Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaim, Breslau 1893, S. 12, dagegen aus Arachin 8b anführt, fällt durch die Erwägung hinweg, dafs an dieser Talmudstelle die Frage פשיטא דקרא כמא, nicht an Jehuda b. Jecheskel gerichtet ist, sondern zum anonymen, redactionellen Texte des Talmuds gehört.

מן המקומות שניתן להם רמז לתחית המתים), Sifrê zu Deuteron. § 329 (zu 32, 34)[1]. — Was endlich den vierten der in פרדס zusammengefafsten Termini, סוד, betrifft, so findet er sich *weder in dem tannaitischen, noch in dem amoräischen Theile der Traditionslitteratur* zur Bezeichnung des tieferen Schriftsinnes oder der diesen ermittelnden Auslegungsweise. In der Bibelexegese fängt das Wort erst mit Ibn Esra an, eine Rolle zu spielen, der namentlich den tieferen Sinn der biblischen Gebote, aber auch hinter dem Wortlaute zu suchende philosophische Anschauungen und Lehren mit dem Worte סוד als Geheimnisse bezeichnet (s. meine Schrift: Abr. Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 59).

Aus dem Vorhergehenden ist meines Erachtens bis zur Evidenz klar geworden, dafs die vier Termini פשט, רמז, דרש, סוד weder zur Regel vom vierfachen Schriftsinne zusammengefafst und in dem Worte פרדס mnemononisch vereinigt, noch auch nur einzeln in der talmudischen Zeit existirt haben, und es ist sehr zu bedauern dafs König einer nur vereinzelt auftretenden und von keiner wissenschaftlichen Autorität geschützten, durchaus hinfälligen Ansicht die mit Recht hochgeschätzte Autorität seines eigenen Namens lieh und, indem er sie mit Scheingründen zu befestigen sucht, dazu beiträgt, eine durchaus *unhistorische*, ja die geschichtlichen Thatsachen geradezu auf den Kopf stellende Anschauungsweise sich einbürgern zu lassen. Der Satz vom vierfachen Schriftsinne und sein Merkwort — das wird wohl aus meinen gegenwärtigen,

---

[1]) Vgl. auch die Baraitha in Sabbath 103 b (und Taanith 2 b): מכאן רמז לניסוך המים מן התורה. Etwas verschieden von diesem Gebrauche des Wortes ist der in einem Satze Eleasars des Modaiten (Ag. der Tannaiten I, 218): זה אחד מארבעה צדיקים שנתן להם רמז (Mechiltha zu 17, 4, 55 b ed. Friedmann), womit eine Hindeutung auf die Zukunft gemeint ist. — Amoräischen Autoritäten gehören die bei Levy, IV, 453 b angeführten Beispiele für die Wendung רְמֶז רָמַז an.

auf das Nothwendigste sich beschränkenden Bemerkungen klar geworden sein, gehört nicht — wie König annimmt — in die Anfänge der Geschichte der jüdischen Bibelexegese, sondern mit ihm schliefst ihre Entwickelung gewissermafsen ab, indem auf die *kabbalistische* Bibelerklärung, welche den Satz und sein Merkwort hervorgerufen hat, in der Geschichte der jüdischen Bibelexegese kein neues Entwickelungsstadium, keine neue Richtung folgte, sondern nur die eine oder andere der bis dahin aufgetretenen Richtungen und Auslegungsweisen oder eine Combination aus denselben ihre Vertreter fanden. Der geschichtliche Gang der jüdischen Bibelexegese führte übrigens mit unverkennbarer Nothwendigkeit zu der Vierzahl der Auslegungsweisen. Zu dem alten Gegensatze zwischen Peschat und Derasch, welcher in dem Kampfe zwischen der natürlichen, besonders auf geläuterter philologischer Erkenntnifs beruhenden Exegese und der durch die Tradition geheiligten Midraschexegese mit principieller Deutlichkeit hervortritt, kam erst sporadisch, dann aber ebenfalls mit principieller Entschiedenheit die *philosophische Allegorese*, wie sie z. B. bei Joseph Ibn Akein als dritte Art der Auslegung auf das Hohelied angewendet wird und wie sie dann namentlich bei den Maimunisten Südfrankreichs auch die erzählenden und gesetzlichen Theile des Pentateuchs in ihren Bereich zieht. Als vierte Auslegungsweise trat dann seit dem Anfange des XIII. Jahrhunderts die *mystische* oder *kabbalistische* Exegese auf, deren Methode allerdings im Keime theils in der Exegese des Midrasch, theils in der philosophische Allegoristik enthalten war. Am reinsten zeigt sich die vierfache Auslegung, als Product der ganzen Entwickelung der jüdischen Bibelexegese, in dem Pentateuchcommentare Bachja b. Ascher's der gleichzeitig mit dem Sohar (Ende des 13. Jahrhunderts) vier Arten der Auslegung nennt und befolgt, jedoch keineswegs die vier Arten des *Sohar*, wie denn auch das Merk-

wort Pardes ihm unbekannt ist[1]). Bachja b. Ascher und der Verfasser des Sohar (Moses da Leone) sind hierin ganz von einander unabhängig, und die philosophische Auslegungsweise, Bachja's dritter Weg, ist im Sohar unvertreten, während sein vierter Weg — דרך הקבלה — im Sohar zu den zwei Auslegungsarten des רמז und סוד *differenzirt* wird. Erst durch diese Differenzirung gewann der Verfasser des Sohar die Vierzahl, und indem er in ihren Anfangsbuchstaben das Wort פרדס erkennt, wird er zum Urheber der Anwendung dieses Wortes als Merkwortes der vierfachen Schriftauslegung. Dabei ist zu beachten, daſs im Sohar selbst das Wort פרדס nicht ausdrücklich als Mnemonikon genannt wird. Wir wissen daher auch nicht, ob dem Urheber des Merkwortes bei seiner Anwendung die tannaitische Tradition von den Vieren, die in den פרדס hineingingen, vorschwebte. Bei der die ganze litterarische Form und Anlage des Sohars bestimmenden Tendenz, an die alten Ueberlieferungen, wie sie in Talmud und Midrasch niedergelegt sind, anzuknüpfen, ist das allerdings nicht unwahrscheinlich, und damit wäre wenigstens äuſserlich der Zusammenhang zwischen dem פרדס der tannaitischen Geheimlehre und dem פרדס der kabbalistischen Bibelexegese hergestellt. Mit dem hier Angedeuteten fallen auch folgende Fragen König's hinweg: »Und kann denn auch wirklich das Wort Pardes den zufälligen Anlaſs für

[1]) Ganz falsch sind die Behauptungen von Dobschütz in seiner oben S. 301 A. 1 citirten Schrift, S. 45, wonach Nachmanides in seiner Einleitung zum Pentateuchcommentare die vier Wege des פשט, דרש, רמז, סוד aufstellt und daſs ihm Bachja b. Ascher darin folgte. Auch daſs Abr. Ibn Esra der erste jüdische Exeget sei, der eine vierfache Auslegungsweise erwähnt, ist unrichtig; denn die vier Wege seiner Einleitung zum Pentateuch-Commentar, denen er als fünften seinen eigenen entgegenstellt, sind nur zum Theil hermeneutisch zu verstehen; thatsächlich giebt Ibn Esra in ihrem Rahmen einen historischen Umriſs der vor und zu seiner Zeit herrschenden exegetischen Richtungen.

die oben erläuterten vier Benennungen des einfachen Wortsinnes etc. geliefert haben? Müssen nicht umgedreht diese Ausdrücke existirt haben und dafür eine Vox memorialis gefunden worden sein durch Umstellung der naturgemäfsen Reihe jener vier Auslegungsarten?« — Wie es in Wirklichkeit zugegangen ist, kann nach dem Bisherigen nicht zweifelhaft bleiben. Nur auf das Eine will ich noch aufmerksam machen, dafs die Annahme des Einflusses christlicher Exegese auf die Lehre vom vierfachen Schriftsinne im Sohar ganz gut neben der soeben dargelegten Entwickelung, die zu ihm hinführte, bestehen bleibt. Denn es ist höchst wahrscheinlich, dafs die Differenzirung der mystischen Auslegung in die beiden Arten des רמז und סוד durch den Wunsch hervorgerufen ward, die durch das christliche Vorbild gezeigte Vierzahl zu erlangen.

Nachricht.

Von einer längeren Studienreise aus Italien zurückgekehrt lese ich den interessanten Artikel von Silberstein im ersten Hefte dieser Zeitschrift. Vielleicht ist es nicht unnütz folgende Bemerkungen und Nachrichten daran anzuknüpfen.

In dem genannten Aufsatze wird gesagt (p. 15. 16), der Vaticanus 1209 (B) sei in der *facsimilierten* Ausgabe zu benutzen. Das ist nicht mehr zutreffend: Kurz nach der *photolithographischen* Ausgabe des *neuen* Testamentes von B (cf. die Recension O. v. Gebhardts in Th. L. Z. XV. Nr. 16) ist auch eine solche des *alten* erschienen. Der Prospectbogen[1], den ich von Cozza erhielt, und der als Probe die letzte Seite der Genesis und die erste der Psalmen bringt, trägt die Jahreszahl 1890. Diese Ausgabe scheint in Deutschland bisher nicht bekannt oder nicht genügend beachtet worden zu sein, obwohl sie in wünschenswerter Weise ihre Vorgängerinnen ergänzt und berichtigt.

Bei Besprechung des Syrohexaplaris hebt Silberstein hervor, daſs derselbe oft nicht mit den griechischen hexaplarischen Handschriften stimme (p. 27), und daſs seine Rückübersetzung ins Griechische erhebliche Schwierigkeiten verursache (p. 30). Ich habe jetzt den codex V (Venetus gr. I, Holmesianus 23), der wenigstens Lagarde für hexaplarisch galt (Genesis graece. p. 21), während Cornill ihn zur Luciangruppe zählt (Das Buch des Propheten Ezechiel. p. 65), neu verglichen. Desgleichen den codex Vaticanus gr. 336 (Holmesianus 253), den ich mit V zusammenstellte,

[1]) Ungefähr gleichzeitig wurde der codex Marchalianus (Q) photolithographiert. Von B kostet das nur noch in wenigen Exemplaren vorrätige N. T. 250 Lire, das A. T. 1000 L., Q kostet 320 L., das A. T. von B zusammen mit Q 1120 L.

und von dem Nestle jetzt nachweist (Marginalien. Tübingen 1893. p. 32. 48. 49), dafs er fast wörtlich mit dem Syrohexaplaris übereinstimmt. Die Herausgabe meiner beiden Collationen wird zeigen, dafs die neue Vergleichung eine grofse Nachlese gerade auch von solchen Varianten ergiebt, wie sie für die Herstellung des hexaplarischen Textes von Wichtigkeit sind.

Auf die Septuagintastudien P. de Lagardes hinweisend bemerkt Silberstein (p. 1), es sei als viertes Stück derselben angekündigt »eine neue Recension der Septuaginta.« Ich kann mich nicht davon überzeugen, dafs die dort (II, p. 59—102) von Lagarde besprochene und zum grofsen Teil edierte σύνοψις ἐν ἐπιτόμῳ τῆς παλαιᾶς διαθήκης der Neapeler Handschrift II A α 12 in ihren Bibelcitaten wirklich die Recension von Thessalonice biete. Der ganze Text der jungen Papierhandschrift ist gar kein einheitlicher, vielmehr, wie anderswo ausführlich zu zeigen sein wird, zusammengesetzt aus den beiden unter Chrysostomus'[1]) und Athanasius' Namen gehenden, von Montfaucon edierten Synopsen und des Epiphanius Vitae prophetarum (cf. Nestle, Die dem Epiphanius zugeschriebenen Vitae prophetarum in doppelter griechischer Recension. Tübingen 1893). Die σύνοψις des Athanasius ruht auf nur einer Handschrift, die des Chrysostomus auf nur zweien, so dafs die Heranziehung weiterer sehr erwünscht sein mufs. Ich möchte deshalb auf den Barberinus III, 36 verweisen, der bisher, soweit ich weifs, nicht nur unbenutzt sondern auch unbekannt geblieben ist. Diese Pergamenthandschrift des X. oder XI. Jahrhunderts bietet wieder eine eigentümliche Gestalt der σύνοψις, indem sie bald Montfaucons Ausgaben bald der Lagardes zustimmt.[2]) Im neuen Testamente weicht sie

[1]) Nach Ceriani (Monumenta sacra et profana. II p. XIII) hat auch das Neapeler Manuscript »vix divinandis notis« το χρυσοστομου (!) auf dem Titel. Lagarde scheint dies nicht beachtet zu haben.

[2]) Als Probe diene, was die Handschrift über die Klagelieder hat. Chrysostomus giebt hier nichts, Athanasius nur einen Satz.

von Athanasius' Texte stark ab und giebt auch hier »capitula«, welche bei Athanasius zur Hälfte fehlen. Ich habe den codex zum gröſsten Teile collationiert oder abgeschrieben und hoffe bald ausführlicheres veröffentlichen zu können.

Auſserdem habe ich noch Nachträge zur Hexapla (besonders aus dem für Field schlecht verglichenen codex 243* = Venetus gr. XVI) und Nachrichten über eine Anzahl von Septuagintahandschriften zu bringen.

Kiel, 5. August 1893.

Dr. **E. Klostermann.**

Das folgende ist nun der Text des Barberinus ohne Verbesserung der meisten Schreibfehler. Man vergleiche Lagarde a. a. O. p. 97. 98 mit den Anmerkungen.

Θρῆνοι λϑ. Θρῆνοι τὸ βιβλίον ἐπιγράφεται ἐπειδὴ τούτους τοὺς λόγους ἐϑρήνησεν Ἰερεμίας περὶ τῆς Ἰερουσαλήμ, ὅτε ἑάλω, καὶ ᾐχμαλωτίσϑη ὁ λαός. τάξιν δὲ ἀκροστιχίδος καὶ ὑποστοιχείωσιν τοὺς λόγους τίϑησι κατὰ τὰ κβ στοιχεῖα τὰ ἑβραικὰ ἑνὸς ἑκάστου στοιχείου πρόσφορον τὸν ϑρῆνον καταγράψας καὶ ἀφ' ὁμοίων ἕκαστον ϑρῆνον πρὸς τὰ δοκοῦντα τοῖς ἀνϑρώποις εἶναι ϑρήνων παρεκτικά. ἐν τούτοις οὖν τοῖς ϑρήνοις εὑρίσκονται καὶ στροφαὶ λόγων αἰνιγματώδεις καὶ τρόποι διάφοροι, ἐν οἷς καὶ ἀλληγορίαν τὸ ὅλον τοῦ σκόπου χαρακτηρίζει. στιχολογῶν δὲ τοὺς ϑρήνους κατὰ στοιχεῖον, ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου στοιχείου πάλιν ἐπὶ τὸ πρῶτον στοιχεῖον ἀνατρέχει. εἰσὶ δὲ τὰ ὀνόματα τῶν παρ' Ἑβραίοις στοιχείων, οἷς οἱ λεγόμενοι ϑρῆνοι συντετάχαται, ταῦτα·

ΑΛΕΦ *Α* *ΒΗΘ* *Τ* *ΓΙΜΑ* (lies: *ΓΙΜΛ*) *Α*
ΔΕΛΤ ϟ *ΟΥΑΥ* *Ι* *ΖΑΙ* *Ρ*
ΗΘ *Π* *ΙΩΘ* *Ι* *ΧΑΦ* *Υ*
ΛΑΒΑ (lies: *ΛΑΒΔ*) S *ΜΗΜ* *Π*
ΝΟΥΜ SS *ΣΑΜ* *Χ* (lies: *ΣΑΜΧ*)
ΛΙΝ (lies: *ΑΙΝ*) *Υ* *ΦΗ* SS
ΣΑΛΗ (lies: *ΣΑΔΗ*) ϟϟ *ΚΩΦ* *ΓΟ*
ΡΗΣ *Ι* *ΣΕΝ* *Ω* *ΘΑΥ* *Η*. ἔχει δὲ τὸ βιβλίον οἱ ϑρῆνοι στιχους ωξ.

Die hebräischen Zeichen sind ja fast alle verderbt; aber sonst ist die Aufzählung doch klar, während die im Neapolitanus eine verständnislose, fehlerhafte Abschrift zu sein scheint. Daſs beide codices sicher eng zusammen gehören, beweist das Fehlen der Buchstaben he (*Η*) und tet (*ΤΗΘ*) in beiden.

Berichtigung zu Holzinger's Schrift

Einleitung in den Hexateuch. Freiburg 1893.

Von

Prof. **Giesebrecht** Greifswald.

Die Abhandlung, welche ich in dieser Zeitschrift I p. 177—276 über den Sprachgebrauch der Hexateuchquelle P veröffentlicht habe, ist in den 12 Jahren, welche seit ihrem Erscheinen verstrichen sind, mannigfach kritisirt, aber, wie ich constatiren darf, in ihren *wesentlichen* Ergebnissen nicht erschüttert worden. Von einem hohen Alter des Sprachgebrauchs jener Quelle ist jetzt nicht mehr die Rede, man begnügt sich, Einzelnheiten zu bestreiten, auf welche ich bei der Fülle des gebotenen Materials niemals Gewicht gelegt habe. Ich habe, wie auch Driver in seiner Entgegnung Journal of Philology XI 201—236 anerkennen mufs, in dieser Abhandlung auch nicht behauptet, der Sprachbeweis *allein* könne über das Alter der Quelle P entscheiden, sondern nur p. 178 »*er bestätige*« das Resultat der sachlichen Kritik, cf. besonders die Bemerkungen auf p. 181 f. — Da mich andere als linguistische Untersuchungen bald ganz in Anspruch nahmen, so bin ich seither auf diese Publication nicht wieder zurückgekommen, auch nicht Driver gegenüber, dessen sehr einseitige und advocatorische Polemik mich wohl zu Richtigstellungen hätte veranlassen können. Nun aber nöthigt mich doch die oben angeführte Schrift Holzinger's, aus meiner Reserve herauszutreten, da sie

eine ganze Reihe von Unrichtigkeiten mit scheinbarer Akribie über meine Arbeit verbreitet. Holzinger selbst giebt p. 466 zu, dafs der von mir angetretene Beweis durch Driver's Untersuchungen nicht erschüttert sei, sondern schliefst sich nur in einer Reihe von Ausstellungen an Driver an. Diese beruhen, wie sich leicht zeigen läfst, in manchen Fällen auf falschen Voraussetzungen Driver's, und es ist sehr zu beklagen, dafs Holzinger, statt meine Arbeit sorgfältig zu Rathe zu ziehen, sich vielmals auf die parteiische Dartellung Driver's verlassen hat.

Ich wende mich bei dieser Gelegenheit zunächst gegen die principiellen auf p. 203 f. von Driver gegen mich erhobenen Ausstellungen. 1) Dr. meint: man müsse die Fälle *wägen* und nicht *zählen*, wenn man einen Sprachgebrauch constatieren wolle. Ich weifs nicht, wie man einen *Gebrauch* anders constatieren kann, als durch die Summierung der in Betracht kommenden Erscheinungen. Die von Driver verächtlich als »arithmetisch« bezeichnete Methode ist m. E. für eine sprachgeschichtliche Untersuchung nicht zu umgehen und von Dr. selbst mehrfach gegen mich ins Feld geführt worden. Natürlich können aber derartige Untersuchungen nicht ohne Kritik unternommen werden, und ich meine, es auch an dem von Dr. geforderten »Wägen« der einschlägigen Erscheinungen nicht haben fehlen zu lassen, sowohl da, wo die Wägung zu meinen Gunsten, als da, wo sie gegen mich entschied. Der zweite Einwurf Dr.'s gegen mich ist absolut nichtig oder um einen Driver'schen Ausdruck zu gebrauchen, läppisch. Er beanstandet nämlich diejenige Columne meiner Tabelle, welche »Hexateuchredactor« überschrieben ist. Da ich mit vielen Anderen überzeugt bin, dafs die hier aufgeführten (im Vergleich zu den anderen verschwindend geringen) Fälle der nachexilischen Zeit angehören, so hätte ich dieselben unbeschadet des wissenschaftlichen Charakters meiner Untersuchung einfach in die Rubrik »nachexilisch«

aufnehmen können; *nur um unparteiisch zu sein und für Andere die Benutzung der Tabelle praktisch zu gestalten*, habe ich eine besondere Rubrik geschaffen und diesen Zweck auch auf p. 187 ausdrücklich hervorgehoben. Trotzdem Dr. diese Bemerkung kannte cf. p. 209, findet er diese Rubrik »irreführend«. Will er mir vielleicht sagen, wo ich diese Fälle sonst hätte unterbringen sollen? Ich möchte wissen, was er für ein Geschrei erhoben hätte, wenn sie von mir einfach als nachexilisch bezeichnet wären. 3) Als »durchaus irreführend« bezeichnet Driver die letzte Columne der Tabelle, welche »aramäisch« überschrieben ist. Dieser Vorwurf wäre nur dann berechtigt, wenn ich über diese Rubrik statt aramäisch »Aramaismen« oder »Aramaismus« gesetzt hätte. So wie die Ueberschrift lautet, kann diese Rubrik nur das Vorkommen der betr. Worte oder Wortstämme im Aramäischen constatieren wollen. Auch hier mufs ich die Gegenfrage stellen, wie hätte ich wohl die durch diese Rubrik constatierte Erscheinung anders in der Tabelle zum Ausdruck bringen sollen? Alles dies würde seine Richtigkeit haben, auch wenn die Tabelle hinterher nicht durch sehr umfangreiche Bemerkungen erläutert worden wäre. Nun aber — und hiermit komme ich auf den schwersten Vorwurf, den ich Dr. machen mufs, und der in dem Buch von Holzinger seine schlechte Frucht gezeitigt hat — konnte jeder Unparteiische, der durch diese Tabelle »irregeleitet« war, aus den Erläuterungen ohne Schwierigkeit erkennen, wie die Rubrik »aramäisch« gemeint war, denn nur *ganz bestimmte Vocabeln* hatte ich hier als Aramaismus bezeichnet. Nur wer die Absicht hatte, mich mifszuverstehen, konnte mir nach diesen Bemerkungen die Meinung unterschieben, es handele sich bei »aramäisch« um Aramaismen. Soviel ich weifs, hat auch nur Dr. und der ungründlich von ihm herübernehmende Holz. diese Meinung gefafst. 4) Ueber diesen Einwurf Driver's kann ich hinweggehn, indem ich

nur auf Kuen., Corn., König verweise, welche meiner Untersuchung Sorgsamkeit und überzeugende Kraft nicht abgesprochen haben.

Und nun zu Holzinger's Buch!

1) »Den allergröfsten Nachdruck legt Giesebrecht auf Aramaismen» Holz. p. 457. Ach wirklich? Vergl. dagegen ZATW. I 185 »Wenn Ryssel das Seinige damit gethan zu haben glaubt, dafs er einige von Wellhausen als Aramaismen in Anspruch genommene Vocabeln für das Hebr. rettet .... so konnte er freilich hierzu leicht durch Wellhausen veranlafst werden. Denn dieser hatte sich in seiner Beurtheilung des elohist. Lexicons zu einseitig darauf gerichtet, *die aramaisirende Färbung desselben zu erhärten.*« Herr Holzinger fährt fort: »Schon Ryssel hatte Aramaismen zusammengetragen, deren Liste ist von Giesebrecht stark bereichert worden, letzterer glaubt 30 sichere Aram. zu erkennen.« Das ist ja allerdings schrecklich! Aber Holz. verschweigt, dafs von diesen 30 Aram. ungefähr $^2/_3$ von Ryssel stammen. Vielmehr liegt die Sache folgendermafsen: *Ich lege das Hauptgewicht auf das Fehlen der elohist. Vocabeln in der alten und ihr häufiges Vorkommen in der späteren Literatur von Jerem. und dem Deuteronomium an.*

2) ברא »von Giesebr. als aram. Wort bezeichnet« — aber wo habe ich das gethan? Ich sage p. 247 bei Besprechung der *echt hebräischen Worte der Quelle P*, indem ich auf Ryssel's Worte p. 73 anspiele »ברא minime e lingua Aramaica . . . immo ex Hebraica haustum judicamus«: »ob ברא schaffen aus dem Aram. in das Hebr. herübergenommen ist, oder .... umgekehrt .... wie Ryssel p. 73 annimmt« darüber läfst sich bis zum jüngsten Tage disputiren. Aber was sich mit Bestimmtheit ausmachen läfst, . . . ist die Thatsache, dafs ברא in der angegebenen Bedeutung beim Jehovisten nicht vorkommt.« Dann wende ich mich gegen Dillmann, der das nicht immer

anerkennen will. Da ich das Wort unter den *echt hebräischen* bespreche, auch ausdrücklich bemerke, die von Ryssel aufgeworfene Frage werde nie entschieden werden können, so ist es doch etwas stark, mir die Meinung zuzuschreiben, ברא sei ein Aramaismus.

3) דמות »nach Giesebr. und Wellh. ein aramäisches Lehnwort«. Aber das Wort fehlt p. 228 sowohl unter den sicheren, wie unter den unsicheren Aramaismen, vielmehr sage ich p. 186 »so hatte Ryssel mit seiner Behauptung, dafs דמות nicht nothwendig eine aram. Bildung sei, sondern ebensogut *als echt hebr. angesehen werden könne*, jenem (Wellhausen) gegenüber Recht«.

4) רשא soll ich als Aramaismus bezeichnet haben, auch diese Behauptung ist aus der Luft gegriffen, in seinem Aufsatz ZATW. IX 107 hat Holzinger mir diese Meinung auch nicht zugeschrieben, vielmehr citirt er p. 229, wo das Wort als *echt hebräisches* aufgeführt ist.

5) זָכָר soll ich für einen Aramaismus erklärt haben, dagegen lehne ich auf p. 223 ausdrücklich eine Entscheidung darüber ab, da sie unmöglich sei.

6) טירה »nach G. ein Aram.« Aber wo steht das?

7) הוליד soll ich auf das Aram. zurückgeführt haben. Statt dessen steht es p. 235 f. unter den *echt hebräischen* Worten.

8) נקבה habe ich mit gröfster Objectivität beurtheilt, p. 228 erkläre ich, auf den aram. Charakter dieses Wortes gern Verzicht leisten zu wollen, p. 223 verweise ich darauf, dafs der Stamm נקב althebräisch sei. Die Meinung Dillmann's, welche scheinbar gegen *mich* ausgespielt wird, trifft mich gar nicht, da ich das Wort für älter als P halte.

9) פדן habe ich nicht unter den Aramaismen aufgeführt.

10) פֶּרֶךְ, ich habe nicht behauptet, das Wort komme in der Bedeutung »Bedrückung» im Aramäischen vor, sondern nur »für פרך ist im Aram. die Bedeutung fricare comminuere sicher gestellt.«

11) Der Einwurf Drivers (dem sich Holz. anzuschliefsen scheint), ich hätte aus Eilfertigkeit Ges. Thes. s. v. צבה falsch verstanden, indem ich daraus die Meinung ableite, das hebr. צבה »schwellen« und das aram. צבא »wollen« sei dasselbe Wort, fällt auf Driver zurück. Denn Ges. leitet unzweideutig die Bedeutung »wollen« als eine tropische aus der Bedeutung »schwellen« ab, betrachtet also beide Stämme als identisch.

12) קלט, hier habe ich nur gesagt, dafs das häufige Vorkommen dieses Stammes in der Chronik der Annahme eines Aramaismus günstig sei; ausdrücklich ist das Wort unter den sicheren Aramaismen nicht mit gezählt.

13) רדה habe ich nirgends als Aram. bezeichnet, wohl aber unter den *echt hebräischen Worten* besprochen.

14) רחק habe ich nicht (wie Wellhausen) als unsicheren Aram., sondern als *echt hebräisch* bezeichnet cf. p. 186.

15) שקץ ist weder als sicherer noch als unsicherer Aram. aufgeführt.

Durch diese, mit meinen ausdrücklichen Aussagen z. Th. im scharfen Widerspruch stehenden Angaben mufs der Leser ein falsches Bild von meiner Arbeit erhalten. Ich kann nicht glauben, dafs wenn Holzinger meine Arbeit wirklich gelesen hätte, er zu einer so wenig sachgemäfsen Meinung über ihren Inhalt gekommen wäre. Es ist ja sehr angenehm für mich, dafs, trotzdem er sich ganz auf Driver verlassen zu haben scheint, ihm immer noch eine gute Meinung von der Beweiskraft meiner Argumente geblieben ist, dennoch aber glaube ich es sowohl meiner Arbeit, als dieser Zeitschrift schuldig zu sein, dem durch Holzinger erweckten Eindruck entgegenzutreten, als hätte ich mich vor 12 Jahren in einem kecken, jeder Methodik spottenden Beweisverfahren gefallen. Vielleicht bleibt mir demnächst die Zeit, den Aufsatz Driver's auch einmal in seinen Einzelheiten zu kritisiren.

Ueber Bibelcitate in muhammedanischen Schriften.

Von **I. Goldziher,** Budapest.

Wenn wir in muhammedanischen Biographien in Bezug auf einige Gelehrte die Nachricht finden, dafs dieselben im *Taurât* heimisch waren, so sind solche Mittheilungen in den seltensten Fällen ernst zu nehmen. Sie erscheinen gewöhnlich in so fabelhafter Umgebung und die Citate, mit denen die angeblichen Bibelkenner prunken, sind in der Regel so arge Erdichtungen, dafs man gegen derartige Mittheilungen von berechtigtem Verdacht erfüllt wird. Wir müssen nur die Citate, die der berühmte Fachr al-dîn al-Râzî aus der Tôra anführt, ansehen, um in diesem Urtheil bestärkt zu werden[1]. Zuweilen wird ketzerischen Leuten, um ihre Abirrung von der muhammedanischen Rechtgläubigkeit zu motiviren, das Studium der Religionsschriften anderer Bekenntnisse zugemuthet. Ismâ'îl b. Sa'îd al-Kurdî in Aegypten stand wegen seines schonungslosen Sarkasmus im Rufe der Ketzerei. Man nannte ihn gewöhnlich Ismâ'îl al-kâfir oder I. al-zindîk. Er soll vieles aus der Thora und den Evangelien auswendig gewufst haben: ويحفظ الكثير من التورات والانجيل. Einem fanatischen Zeitgenossen träumte einmal, dafs Ismâ'îl sich gegen *Lot*

---

[1]) S. ZDMG. XXXII, p. 360, 384 vgl. auch Mafâtîḥ al-ġejb VIII p. 643 وفى التوراة ما اريد به وجهى فقليله كثير وما اريد به غير وجهى فكثيره قليل.

Schmähereden erlaubt hätte. Dieses Traumes wegen wurde Ismâʿîl in einen peinlichen Procefs verwickelt, der i. J. 720 d. H. mit der Hinrichtung Ismâʿîls endete [1]).

Wir haben bereits anderswo (ZDMG Bd. XXXII) weitläufiger auseinandergesetzt, dafs die Kenntnifs des Taurât bei den Muhammedanern bis in das IX.—X. Jhdt. Chr. völlig nur auf Hörensagen begründet war. Davon legt die Ḥadîth-literatur vielfach Zeugnifs ab. Die Citate aus dieser Literatur und sonstige Beziehungen auf dieselbe sindso absurd und aus der Luft gegriffen, dafs sie nur auf die Unwissenheit der Informationsquellen der ersten muhammedanischen Generationen schliefsen lassen. Aus dem unverfälschten »*Buche der Kinder Aron's*« welches als ein Theil der Tôra angeführt wird, läfst man den jüdischen Gelehrten Abû Mâlik, der auch sonst (Jâḳût IV p. 593, 1) aus dem Taurât citirt, die Schilderung Muhammeds entnehmen [2]).

Schon in älterer Zeit scheinen solche Citate aus dem Taurât den Leuten bedenklich vorgekommen zu sein. Abû Hurejra erzählt einmal im Namen des Propheten, dafs ein jüdisches Geschlecht in alten Zeiten in Mäuse verwandelt worden sei. Beweis dafür, dafs die Mäuse, wie die Juden keine Kamelmilch trinken. Von dem jüdischen Convertiten Kaʿb befragt, ob er diese Nachricht wirklich vom Propheten habe, entgegnet er ihm spöttisch: »Lese ich denn das Taurât«? أَأَقْرَأُ التورٰة d. h.: Muthest du mir denn zu, unwahre Berichte unter die Leute zu bringen? [3])

[1]) Ibn Ḥaǵar al-ʿAsḳalânî (Hschr. der Wiener Hofbibliothek) I. Fol. 208 a.

[2]) Ibn Ḥaǵar, Iṣâba IV, p. 322 صفته فى كتاب هارون الذى لم يُبدَّل ولم يُغيَّر.

[3]) Al-Buchârî Bad' al-chalḳ Nr. 14. Die muhammedanische Legende läfst Kaʿb und Abû Hurejra in ein intimes Verhältnifs zu einander treten; einmal hatten sie ein Zusammentreffen beim Sinaiberge (Al-ṭûr), wo Kaʿb dem Abû H. Ḥadîthe des Propheten, jener diesem den Inhalt des Taurât mittheilt (Al-Nasâʾî, Sunan I p. 126).

Der Schwindel, den man mit Citaten aus dem Taurât trieb, entging nicht dem Gefühle der Gebildeten, welche diese dilletantischen Mittheilungen auf ihren Werth zurückzuführen im Stande waren[1]). كُنْ يهوديًّا تامًّا والّا فلا تلعبْ بالتّوراة. »Wenn du kein perfecter Jude bist, so spiele mit dem Taurât nicht« — lautet ein arabisches Sprichwort[2]).

Nicht selten weisen die aus dem Taurât entnommenen Citate, wo sie auf wirkliche Bibelstellen gegründet sind, ganz merkwürdige Mifsverständnisse auf. Zum Theil gilt dies von den Citaten jener Stellen, die man auf Muhammed deutete[3]). Aber sie beschränken sich nicht auf diesen Kreis. Eines der stärksten Beispiele dieser Art bietet uns der alte Koraninterpret Muǵâhid (st. am Anfange des II. Ihd.), ein Schüler des Ibn ʿAbbâs. Derselbe überliefert die Num. 20, 7—13 erzählte Begebenheit in folgender Weise: لمّا ضرب موسى عم بعصاه الحجر قال لهم اشربوا يا حمير فنهاه الله تعالى عن سبّهم وقال هم خلقى فلا تجعلهم حميرا. Als Moses den Felsen mit seinem Stabe schlug, sagte er zum Volke: Trinket ihr Esel! Da verbot ihm Gott, sie zu schmähen. »Sie sind meine Geschöpfe, mache sie nicht zu Eseln«[4]). Man sieht, Muǵâhid wurde durch jemanden informirt, der הַמֹּרִים v. 10 mit חֲמוֹרִים verwechselte. Auch dafür giebt es viele Beispiele, dafs Nachrichten aus der israelitischen

---

[1]) Vgl. über jüdische Mittheilungen, meine *Muhamm. Studien* II p. 137.

[2]) Al-Mejdânî ed. Bûlâḳ II p. 101.

[3]) Vgl. Schreiner ZDMG. XLII p. 601. 626 ff.

[4]) Al-Śaʿrânî Kaśf al-ġumma an ǵamiʿ al-umma (Kairo 1281) II 332. Das Wunder, das in jener Bibelstelle erzählt wird, ist von den Muhammedanern an einen runden Felsen in Al-Laǵûn (südwestl. Galiläa) angeknüpft worden; aber ihre Legende läfst das Wunder an diesem Felsen durch den Patriarchen Abraham vollziehn. Jâḳût IV p. 351 Al-Ḳazwînî ed. Wüstenfeld II p. 172.

Zeit ihre Entstehung der Mifsverstehung oder falschen Deutung von *wirklichen* biblischen Daten verdanken.

Von dem »Genossen«, Ibn Mas'ûd, wird folgende Notiz über das alte Israel mitgetheilt: كان بنو اسرائيل اذا أذنبوا أصبح مكتوبًا على باب احدهم الذنب وكفارته فيفتضح فأُعطينا خيرا من ذلك الاستغفار وذكر الله. »Wenn jemand von den Banû Isrâ'îl eine Sünde beging, so ward auf die Thüre des Betreffenden die Sünde und die Sühnung derselben aufgeschrieben, so dafs er dadurch beschämt wurde. Uns ist besseres als dies gegeben worden: die Bitte um Sündenvergebung und die Erwähnung Gottes«[1]. Es läfst sich nicht in Zweifel ziehen, dafs bei dieser Mittheilung eine falsche Ahnung von Gen. 4, 7 לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ vorgeschwebt hat.

Vom IX.—X. Jhd. an bemerken wir eine sicherere Vertrautheit der muhammedanischen Theologen mit biblischen Dingen. Die gröfsten Mifsverständnisse und fabelhafte Citate überfluthen zwar auch ferner die theologische Literatur; aber es begegnen uns dennoch Anzeichen dafür, dafs es sich ernstere Gelehrte angelegen sein liefsen, sich über das Taurât solider zu informiren, als es ihre Vorgänger thaten. Man bestrebte sich aus Uebersetzungen eingehendere Kenntnifs vom jüdischen Gesetz zu holen. Abû Bekr al-Kaffâl (st. 336 d. H. = 947 Chr.) bietet in weitläufiger Weise ein Citat aus Genes. 32, 25 ff.: ونقل القفّال عن ترجمة التوراة ان يعقوب لما خرج من حرّان الخ[2]. In einer älteren Abhandlung über diesen Gegenstand (p. 357) haben wir besonders Ibn Ḳutejba (st. 276 d. H. = 889 Chr.) als den ersten Muhammedaner genannt, bei dem uns correcte Citate aus dem Taurât begegnen.

---

[1]) Kaśf al-ğumma I p. 404.

[2]) Bei Fachr al-dîn al-Râzî III p. 4.

Wir konnten unser Urtheil damals nur auf einige Abschnitte seines durch Wüstenfeld herausgegebenen »*Handbuch der Geschichte*«[1]) gründen.

Jedoch nicht nur in seinem historischen Werke benutzt I. Ḳ. correcte Citate aus dem Taurât. In einem theologischen Buche *Muchtalif al-ḥadîth*, in welchem er sich die Aufgabe stellt, die muhammedanische Tradition gegen die Einwürfe der Rationalisten und Philosophen zu vertheidigen, begegnen wir einigen Anführungen aus dem Pentateuch. Das Taurât wird, ebenso wie das N. T., welches gleichfalls mehrere male angeführt ist[2]), zu dem Zwecke citirt, um nachzuweisen, dafs die von den Gegnern beanstandeten Traditionen Gedanken und Anschauungen enthalten, denen bereits in älteren Religionsschriften Ausdruck gegeben ward.

Die Citate des Ibn Ḳatejba aus Taurât sind zweierlei Art. In alter Weise spricht auch er zuweilen Tauråtcitate nach, die in diesem Buche nicht vorkommen. So z. B. findet sich p. 349 unter der Anführung وفى التوراة

---

[1]) Vgl. jetzt Marc. Lidzbarski, *De propheticis, quae dicuntur legendis arabicis* (Leps. 1893) p. 9 ff.

[1]) *Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek*, Cod. Warner Nr. 882 f., 175 f., 296 وقرأت فى الانجيل, 327. Als Probe eines Evangeliencitates bei Ibn Ḳutejba geben wir hier die von ihm angeführte Uebersetzung zu Matth. 5, 33—37, womit der Traditionsspruch dafs »Allâh zuletzt den Boden von Waǵǵ (betreten) habe«, gerechtfertigt werden soll: Muchtalif al-ḥadîth p. 253 لأنّى قرأتُ فى انّ المسيح قال للحواريّين ألم تسمعوا انّه قيل للأوّلين لا تكذبوا اذا حلفتم باللّه ولكن اصدُقوا وأُنا اقول لكم لا تحلفوا بشىء لا بالسماء فانّها كرُسىُّ اللّه ولا بالارض فانهّا موْطِئ قدمَيْه ولا باوراسَلَم (sic) فانّها مدينة المَلِكِ الأكبر ولا تحْلِف برأسك فانك[لا] تستطيع ان تزيد فيه شَعْرَةً سوداء ولا بيضاء ولكن ليكن قولكم نَعَمْ نَعَمْ ولا لا وما كان سِوَى ذلك فانّه من الشيطان ‘

ein langes Stück, in welchem von der Schöpfung des Menschen und seiner Zusammensetzung aus den vier Temparamenten رطب يابس سخن وبارد (feucht, trocken, warm und kalt) weitläufig gesprochen wird. Den zeitgenössischen Aerzten Ajjûb und Ḥunejn spricht er es nach, dafs in der Tôrâ geschrieben sei, dafs Elfenbein in Essig schwimme wie ein Fisch, und dafs es als Amulet diene, welches auf die Schenkel einer Frau gebunden, die Wirkung habe, dafs sie nicht schwanger wird[1]. وذاكرتُ بهذا ايّوب المتطبّب وحنينا نعرفه وقال هذا حجر (السِنْقيل) مذكور فى التوراة يسبح فى الخلّ كانه سمكة وخرزة تصيّر فى حَقْو المرأة فلا تحبل [2].

Ein ungenaues Citat ist auch folgendes. Ein Ṣûfî habe ihm den Inhalt von Exod. 20, 5 aus einem »der älteren Gottesbücher« mitgetheilt [3]. حدّثنى رجل من الصوفيّين قرأ الكتب المتقدّمة من كتب الله فوجد فى كتاب منها أنا الله الحقود آخذ الأبناء بذنوب الآباء. Daraus ersehen wir, dafs I. Ḳ. selbst nicht gar tief in die Tôra-lectüre eindrang. Ueber die Genesis hinaus scheint sich dieselbe nicht erstreckt zu haben; aus diesem Buche sind seine Citate im »Handbuch der Geschichte« entlehnt. Im theologischen Werke, aus welchem wir hier schöpfen, finden wir einige jener Stellen wieder, namentlich ed. Wüstenf. p. 7 Z. 3 قال bis 4 الحياة = Muchtalif p. 260, dann ibid. Z. 5 v. u. وكانت, bis p. 8 Z, 8 تراب mit folgenden Varianten: Z. 3 v. u. ثمرتها st. ثمرها, penult. بورك st. تورّك.

Dem letzteren Stück geht folgender im geschichtlichen Werke nicht enthaltener Passus voraus: p. 164 وقرأتُ فى التوراة أنّ نوحًا صلّعم لمّا كان بعد اربعين يومًا فتح كَوّة

---

[1]) Al-Ḳazwînî I p. 401, Al-Damîrî II p. 278 oben, eignen diese Eigenschaft dem Mist des Elefanten zu.

[2]) Muchtalif al-ḥad. p. 275.

[3]) ibid. p. 298.

الفُلك التى صنع ثمّ أرسل الغراب فخرج ولم يَرْجِعْ حتّى يَبِسَ الماء عن الارض وأرسل الحمامةَ مَرّةً بعد مرّة فرجعت حين أمْسَتْ وفى منقارها ورَقةُ زيتونٍ فعَلمَ أنّ الماءَ قد قلّ عن وجه الارض (165) فدعا الله لها بالطَّوْقِ فى عُنقها والخضاب فى رجليها ' وقرأتُ ايضا فى التوراة انّ اللّه قال لادم حين خلقه كُلْ ما شئتَ من شجر الفردوس ولا تاكُل من شجرة علم الخير والشرّ فانّك يومَ تاكل منه تموت' يريد انّك تتحوّل الى حال مَن يموت. Die aus der Tôra genommene Erzählung ist, wie man sieht, mit agadischen Elementen untermischt.

Zum Schlusse erwähne ich noch ein apokryphisches Buch, welches Ibn Ḳutejba hier aus eigener Lectüre anführt: *Unterredung des Ezra mit Gott.* Daraus citirt er folgende Stelle[1]): »O Gott! du hast von den Thieren das Schaf erwählt, von den Vögeln die Taube, von den Pflanzen den Weinstock, von den Wohnorten Mekka und Jerusalem und von Jerusalem den heiligen Tempel«: وقرأتُ فى مناجاة عُزَير ربَّهُ انّه قال اللهمّ انّك اخترتَ من الانعام الضائنة ومن الطير الحمامة ومن النبات الحَبَلَة ومن البيوت بكّة وايليا ومن ايليا بيتَ المَقْدس '. Herr Professor Merx war so gütig, mir als Quelle dieses Citates das IV. Ezra-Buch Kap. 5 nachzuweisen.

---

[1]) Muchtalif al-ḥadîth p. 375.

Ps. 47, 10 מָגִנֵּי־אֶרֶץ.

Der 3. Stichos von Ps. 47, 10 pflegt eine Erklärung zu finden, die schon Rosenmüller's Scholien formuliert haben. Rosenmüller schreibt: »Quos vero homistichio priori נְדִיבֵי עַמִּים, *principes populorum*, vocaverat, eosdem nunc מָגִנֵּי־אֶרֶץ *scuta terrae* appellat, sicut Deus subinde hoc nomine appellatur (vid. Ps. 7, 11. 18, 3. 28, 7. 33, 20. Deut. 33, 29), propterea quod defendit suos et mala avertit, uti scutis averteuntur jacula, et servantur, quos illa tegunt. Hos. 4, 18 autem, ut hic, populi Israelitici principes dicuntur *clypei ejus*, eorum enim est, populum tueri, et nocitura avertere.« Bei Ewald lesen wir: *Schilde* = Vertheidiger, Fürsten Hos. 4, 18; ähnlich bei Olshausen: *die Schilde der Erde*, geradezu für die Fürsten; vgl. Hos. 4, 18. Hupfeld ist sich dieser Erklärung so sicher, dafs er (II, 448) sie verwerthet, um danach den Sinn des nach dem Sprachgebrauche der Psalmen kaum mifszuverstehenden נְדִיבֵי עַמִּים zu bestimmen. Riehm macht freilich den schüchternen Einwand: dafs »Schilde« Fürsten als Beschützer der Länder und Völker sein sollen, ist hier noch schwerer glaublich, als Hos. 4, 18. Da es Sitte war, bei feierlichen Aufzügen Schilde vor dem König herzutragen (1 Kön. 14, 28 vgl. 10, 16) wie die Fasces vor den Consuln, so könnte der Satz: »Gottes sind die Schilde d. E.« ihn überhaupt nur als den königlichen Herrn der Erde bezeichnen. Aber der neueste Commentar zu den Psalmen (Baethgen, die Psalmen übers. u. erkl.

Gött. 1892, S. 137) belehrt uns wieder ohne jeden Scrupel: »*Schilde der Erde* heifsen die Fürsten (Hos. 4, 18) weil sie ihr Land schirmen, ebenso wie sonst Gott so genannt wird 7, 11. 18, 3. 84, 10.« Hierzu kommt nur nach Cheyne, the book of Psalms S. 385: »Briggs explains l. 3 thus: the shields of heroes from all parts of the earth are hung up in His palace« der Satz: »Briggs erklärt: die Schilde der Helden von allen Teilen der Erde werden in Gottes Palast aufgehängt werden (Cheyne).« Daraus jedoch, dafs Gott der Schild Israels heifst, wonach vielleicht auch 7, 11 unter Emendation von עַל in עָלַי zu erklären ist, fliefst noch kein Recht anzunehmen, dafs »Schilde« ein bildlicher und dichterischer Ausdruck für Fürsten sei. Das liefse sich nur annehmen, wenn es ein im A. T. geläufiges Bild wäre, sich die Fürsten als Schirmherren vorzustellen, die ihren Schild über ihre Völker breiten. Die herkömmlicher Weise angezogenen Psalmenstellen könnten eher dazu veranlassen, mit Venema zu erklären: »quia deus est terrae Judaeorum protector,« wenn dies nicht das parallele נְדִיבֵי עַמִּים verböte. Noch übler steht es aber mit dem herkömmlichen Verweis auf Hos. 4, 18. Wie alt derselbe ist, vermag ich mit den mir hier zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln nicht auszumachen; es verschlägt das aber nichts. Denn es genügt den Vers genauer anzusehn, um zu erkennen, dafs er wegen seiner Verderbtheit zur Erklärung eines schwierigen Ausdruckes nicht verwandt werden darf. Er lautet: סָר סָבְאָם הַזְנֵה הִזְנוּ אָהֲבוּ הֵבוּ קָלוֹן מָגִנֶּיהָ. In ihm ist allein das Wort קָלוֹן unanstöfsig. אָהֲבוּ הֵבוּ gehören zu jenen interessanten Formen, die von dem ohne Kritik des Textes arbeitenden grammatischen Betriebe als Ornamente der hebräischen Grammatik benutzt werden (vgl. Ewald §. 120). In הַזְנֵה הִזְנוּ sucht man Hiphʿîlformen von זָנָה, die in der Bedeutung des Qal stehen sollen. Sie stellen wie die übrigen Formen des Hiphʿîl von זָנָה, die so erklärt werden, Textfehler vor

(v. 10. 5, 3). Ueber סָר סָבְאָם hat Houtsma, Theol. Tijdschr. 1875, S. 60 gehandelt. Wellhausen, Skizzen V², 109 f. hat daran erinnert, daſs LXX (ἐκ φρυάγματος αὐτῆς) מגאונה (oder. מגנה) voraussetzt und das weibliche Suffix nicht zu construieren ist. Das Räthsel מגני ארץ läſst sich durch die Verweisung auf das viel schwerere Räthsel, das Hos. 4, 18 bietet, nicht lösen. Es ist daher zu loben, daſs Riehm und Briggs sich bei der hergebrachten Deutung nicht beruhigt haben. Freilich erwecken die von ihnen gebotenen auch kein Zutrauen. Denn daſs nicht mit Riehm an Gottes Schilde gedacht werden kann, lehrt das parallele נְדִיבֵי עַמִּים. Und Briggs trägt das neu zur Erklärung Beigebrachte (are hung up) in die Stelle ein. Selbst daſs es sich um »shields of *heroes*« handelt ist nicht gesagt.

Sollte es nicht näher liegen anzunehmen, daſs מָגִנֵּי־אֶרֶץ von einem Abschreiber umgeschrieben worden ist aus שלטי ארץ, womit aber nicht שִׁלְטֵי־אֶרֶץ, sondern שַׁלִּיטֵי אֶרֶץ gemeint war? שִׁלְטֵי ist der seltene, מָגִנֵּי der gewöhnliche Ausdruck. Es ist das freilich, wie ich mir sehr wohl bewuſst bin, eine etwas waghalsige Conjectur, aber sie beseitigt die Schwierigkeit, welche die herkömmliche Erklärung nach überlieferter exegetischer Methode lediglich verschleiert. Jedenfalls aber wäre zu wünschen, daſs unsere Commentatoren zuweilen etwas weniger wüſsten. Dann würden wir manchmal etwas mehr in ihren Commentaren finden.

B. Stade.

Bibliographie.

Graetz, H., Emendationes in plerosque sacrae scripturae veteris Testamenti libros ed. Guil. Bacher fasc. 2 (Ezechielis et 12 prophetarum libros, nec non Psalmorum (1—30) et Proverbiorum (1—22) partes continens.) Breslau 1893. IV, 33 S. fol.

Königsberger, B., Zur Textkritik des Alten Testaments, Zeitschr. f. christ. Theol. XXXVI^{2}, N. F., 1, 2, S. 305 ff.

† Wildeboer, G., De letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan. Groningen 1893. VIII, 531 S. 8^{0}.

† Billeb, H., die wichtigsten Sätze der neueren a. t. Kritik vom Standpunkte der Propheten Amos u. Hosea aus betrachtet. Halle 1893. VII, 136 S. 8^{0}.

† Mullen, T., The Canon of the Old Testament. New-York 1893. XXIV, 664 S. 8^{0}. (2 edition?)

† Cheyne, T. K., Founders of Old Testament Criticism, biographical, descriptive and critical studies. London 1893. X, 370 S. 8^{0}. (auch: New-York 1893. Imported by C. Scribner's Sons. 8^{0}.)

† Lias, J. J., Principles of biblical criticism. London 1893. 268 S. 8^{0}.

Osgood, H., Old Wine in Fresh Wine Skins s. Bibliotheca Sacra 1893 July. S. 460—486. (Die neue Kritik ist nur der alte Unglaube; Reimarus und Voltaire hatten wesentlich dasselbe gesagt. Andererseits ist die neue Kritik durch die neueste Archäologie schon antiquirt u. s. w.)

† Rishell, C. W., The Higher Criticism. An outline of modern Biblical Study. With introduction by H. M. Harman. Cincinnati 1893. 214 S. 12^{0}.

† Shutter, M. D., Wit and Humor of the Bible. A literary study. Boston 1893. V, 219 S. 8^{0}.

Briggs, C. A., The Defence of Professor Briggs before the General Assembly. New-York 1893. V, 311 S. 8^{0}.

† Carpenter, W. B., Farrar, F. W., Spence, H. D. and others Book by Book. Popular Studies on the Canon of Scripture. Philadelphia 1893. 566 S. 8^{0}.

† Rice E. W., People's Dictionary of the Bible. Philadelphia 1893. VI, 228 S.

† Smith, W. and Fuller, O. M., A dictionary of the Bible. 2nd ed. Vol. 1. London 1893.

Holzinger, H., Einleitung in den Hexateuch. Mit Tabellen über die Quellenscheidung. Freiburg i. B. u. Leipzig 1893. Bd. 1. XVI, 511 S. 8^{0}. — Bd. 2 Tabellen.

Klostermann, A., Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis u. seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig 1893. VII, 446 S. 8^{0}.

† Warren, H. W., Exegesis of the Pentateuch. Also Studies in the Addresses of Isaiah. New-York 1893. II, 46 S. 12^{0}.

† Meisner, O., Der Dekalog. Eine kritische Studie. Teil I. Der Dekalog im Hexateuch. Leipzig 1893. 35 S. 8^{0}. (Diss.)

† Baentsch, B., Das Zeitalter des Heiligkeits-Gesetzes. Jena 1893. 43 S. 8^{0}. (Diss.)

Horst, L., Études sur le Deutéronome II. — Les sources et la date du Deutéronome s. Rev. de l'hist. des rel. 1893. (mars-avril.) S. 119 ff.
† Blaikie, W. G., The Book of Joshua. (Expositors Bible). London 1893. 410 S. 8°. Auch: New-York 1893. V, 416 S. 8°.
Farrar, F. W., The First Book of Kings. New-York 1893. IX, 503 S. 8°. (Expositor's Bible.)
† Gautier, L., le second Esaïe s. Rev. chrét. 1893. (mars) S. 176 ff.
Kleinert, P., Die Propheten Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk u. Zephanja. 2. Aufl. s. J. P. Lange, theol. homil. Bibelwerk, A. T. 19. Theil. Bielefeld-Leipzig 1893. XII, 224 S. 8°.
Wellhausen, J., Skizzen u. Vorarbeiten. Heft 5. Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. 2. Aufl. Berlin 1893. 214 S. 8°.
Goldenberg, B., Or Chadasch. Heft 6. Commentar zu den Psalmen. Prefsburg 1893. 150 S. (hebr.) 8°.
Barwasser, A., Die sogenannten Rachepsalmen in neuer Beleuchtung s. Neue kirchl. Zeitschr. 1893, S. 219 ff.
† Ballantine, W. G., Job. Jehovah's Champion. New-York 1893. 40 S. 12°.
Bickell, G., Krit. Bearbeitung des Jobdialogs s. W. Z. f. d. K. d. M. VI (1892) S. 136 ff., 241 ff. 1893 (VII) S. 1 ff., 153 ff.
† Rothstein, J. W., das Hohe Lied. Ein Vortrag nebst e. m. Anmerkungen versehenen Uebersetzung des Hohen Liedes. Halle 1893. IV, 61 S. 8°.
Terry, M. S., The Song of Songs. An inspired melodrama, analyzed, translated and explained. Cincinnati 1893. 64 S. 8°.
† Smith, R. P., Daniel. An Exposition of the historical portions of the writings of the prophet Daniel. Cincinnati 1893. IV, 335 S. 12°. (Papers originally published in the British Homiletic Magazine).
† Terry, M. S., The Prophecies of Daniel expounded. New-York 1893. 136 S. 12°.
† Adeney, W. F., Ezra, Nehemiah and Esther. New-York 1893. VI, 404 S. 8°. (Expositor's Bible).
Sachs, Le titre du livre des Macchabées s. R. É. J. t. XXVI, Nr. 52, S. 161 ff.
Klein, G., Ueber das Buch Judith s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889). Section I: Sém. (B) S. 85 ff.
Bickell, G., Die Strophik des Ecclesiasticus s. W. Z. f. d. K. d. M. VI, 87 ff.
† Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, sous la direction de M. U. Bouriant. t. IX, fasc. 3: Reproduction en héliogravure du manuscrit d'Énoch et des écrits attribués à Saint Pierre avec introduction de M. A. Lods. Paris 1893. VIII. S. 217—335, pl. I—XXXIV.
Charles, R. H., The book of Enoch. Translated etc. London 1893. 380 S. 8°.

Hatch, E. u. Redpath, H. A., A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the O. T. part. II, Γ-Ἔπαινος. Oxford 1893. S. 223—504. 4°.
Ackermann, A., Das hermeneutische Element der biblischen Accentuation. Berlin 1893. IV, 89 S. 8°.

Barth, J., Etymologische Studien zum semitischen insb. zum hebräischen Lexicon. Leipzig 1893. IV, 76 S. 8⁰.

Knudtzon, J. A., Vom sogenannten Perfekt u. Imperfekt im Hebr. s. Actes du 8ème congrès internat. des oriental. (1889), Section I: Sem. (B.) S. 71 ff.

Königsberger, B., ein neues Suffix s. Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVI², N. F. 1, 1, S. 143 ff.

Lambert, M., Le pluriel brisé en arabe s. Journ. etc. 9ème sér. t. 1, S. 226 ff.

Derselbe, Le vav conversif s. R. É. J. t. XXVI, Nr. 51, S. 47 ff.

Derselbe, I. Les points-voyelles en hébreu. II. Notes egégétiques s. R. É. J. t. XXVI, Nr. 52, S. 274 ff.

Margoliouth, G., The Superlinear Punctuation, its Origin, the different stages of its development, and its relation to other Semitic systems of Punctuation s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. XV, 4 (1893 Febr.) S. 164 ff.

Nöldeke, Th., Kleinigkeiten zur semitischen Onomatologie s. W. Z. f. d. K. d. M. VI, 307 S.

Bähler, L. A., de messiaansche heilsverwachting en het Israëlitisch koningschap. Groningen 1893. VIII, 80 S. 8⁰. (Diss.)

Happel, J., Der Eid im Alten Testament vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte aus betrachtet. Leipzig 1893. 72 S. 8⁰.

Piepenbring, C., La religion des Hébreux à l'époque des juges s. Rev. de l'hist. des religions. t. XXVII, Nr. 1, S. 1 ff.

Derselbe, Theology of the Old Testament. Translated from the French, with additional references for English readers, by H. G. Mitchell. New-York 1893. X, 361 S. 8⁰.

Schnedermann, F., Gab es im älteren Israel eine persönliche Frömmigkeit? s. Neue kirchl. Zeitschr. 1893, S. 138 ff.

Sellin, das Subject der altisraelitischen Religion s. ebenda 1893, S. 441 ff.

Stade, B., Om de uppgifter som tillhöra det gamla testamentets bibliska teologi. Från Tyskan af Fr. Fehr. Stockholm 1893. 42 S. 8⁰.

† Volck, W., De nonnullis Veteris Testamenti prophetarum locis ad sacrificia spectantibus. Dorpat 1893. 24 S. 4⁰.

Merx, Adalbert, Ein samarit. Fragment über den Ta'eb oder Messias s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889), Section I: sém. (B.) S. 117 ff.

† Halévy, J., La création et les vicissitudes du premier homme s Rev. sém. 1893, S. 97 ff.

Lévi, Isr., Notes complémentaires sur le repos sabbatique des âmes damnées s. R. É. J. t. XXVI, Nr. 51, S. 131 ff.

Derselbe, Si les morts ont conscience de ce qui se passe ici-bas s. ebenda S. 67 ff.

Lewy, H., morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit s. Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde Jahrg. 3 (1893) Hft. 1, S. 23 ff. (Uebersetzung v. Tosefta Šabbat Kap. VII mit Komment.) Heft 2. S. 130 ff. (Tosefta Šabbat Kap. VIII.)

† Lukas, F., die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker. Leipzig 1893. 8°.

Montefiore, C. H., Hebrew and Greek ideas of providence and divine retribution s. The Jew. Quart. Rev. Vol. V, July 1893, Nr. 20, S. 517 ff.

Münch, G. N., Die Zaraath (Lepra) der hebr. Bibel. Einleitung in die Geschichte des Aussatzes. Hamburg u. Leipzig 1893. VIII, 167 S. 8°. m. 2 Lichtdrucktafeln.

† Bettany, G. F., Mohammedanism and other religions of Mediterranean countries: being a popular account of Mahomet, the Koran, modern Islam; with descriptions of the Egyptian, Assyrian, Phoenician, and also the Greek, Roman, Teutonic, and Celtic religions. New-York 1892. V, 532 S. 12°. (The World's Religions Series.)

van Vloten, G., Dämonen, Geister u. Zauber bei den alten Arabern s. W. Z. f. d. K. d. M. VII, 169 ff., 233 ff.

Wellhausen, J., die Ehe bei den Arabern s. Nachrichten v. d. k. Ges. d. Wiss. z. Gött. 1893. Nr. 11, S. 431 ff.

† Webb, Mohammed A. R., Islam in America. A brief statement of Mohammedanism and an outline of American Islamic propaganda. New-York 1893. 7 S. 8°.

---

† Graetz, H., History of the Jews. V, 2. From the reign of Hyrcanus to the completion of the Babylonian Talmud. Philadelphia 1893. X, 656 S. 8°.

† Buhl, F., det israelitiske folks historie. Kjobenhavn 1893. 316 S. 8°.

† Renan, E., histoire du peuple d'Israel. t. IV. Paris 1893. 411 S. 8°.

Derselbe, Geschichte des Volkes Israel. Deutsche autorisierte Ausgabe, übersetzt v. E. Schaelsky. Bd. 1. Berlin 1894. 421 S. 8°.

Ainsworth, V. F., The Two Captivities. The Habor and Chebar s. Proceed Soc. Bibl. Arch. XV, 2 (1892, Dec.) S. 70 ff.

† Hervey, A. C., The chronology of Esra II and IV, 6—23 s. The Expositor 1893 (June), S. 431 ff. (July) S. 50 ff.

† Kennard, H. M., Philistines and Israelites, a new light on the world's history. London 1893. 250 S. 8°.

Landau, W. v., Beiträge zur Altertumskunde des Orients. I. Die Belagerung von Tyrus durch Salmanassar bei Menander. — Die Inschrift Hirams II., Königs der Sidonier. Leipzig 1893. 29 S. 8°.

Neteler, B., Stellung der a. t. Zeitrechnung i. d. altoriental. Geschichte. 4. Untersuchung urgeschichtlicher Zeitverhältnisse der Genesis. Münster 1893. 22 S. 8°.

† Niese, B., zur Chronologie des Josephus s. Hermes 28, 2 (1893) S. 174 ff.

Ohnefalsch-Richter, M., Kypros, the Bible and Homer. Oriental civilization, art and religion in ancient times etc. 2 vols. New-York 1893. I. Text, VI, 531 S. II. Plates, VII, 43 pl. Folio.

Z. D. P. V. XVI, Heft 1. 2. — Kampffmeyer, G., Alte Namen im heutigen Palästina u. Syrien. — Schumacher, G., Ergebnisse meiner Reise durch Ḥaurān, ʿAdschlūn u. Belḳā. — van Berchem, M., eine arabische Inschrift aus dem Ostjordanlande mit historischen Erläuterungen. — Benzinger, J., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1891. — Nachträge u. Mittheilungen.

Pal. Explor. Fund. Quart. Stat. — July 1893. — Notes and News. Schick, Letters. I. The Second Wall of Ancient Jerusalem. II. Arabic Building Terms. III. The Ruins of Jubelah. — Baldensperger, Ph. J., Peasant Folklore of Palestine (Answers to Questions). — Post, G. E., Narrative of an Expedition to Lebanon, Anti-Lebanon and Damascus. — Sayce, A. H., The Phoenician Inscriptions on the Vase Handles found at Jerusalem. — Glaisher, J., Meteorological Report from Jerusalem for Year 1882. — Conder, C. R., Shishak's List. Recent Hittite Literature. Hittite Emblems of Known Sound. Palestine under the Crusaders. Notes on the »Quarterly Statement«. — Lees, J. Robinson, Jacob's Well. — Clermont-Ganneau, Note on Professor Th. F. Wright's inscribid weight or bead.

Halévy, J., L'État de la Palestine avant l'Exode s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889), Section I: sém. (B.) S. 141 ff.

Kampffmeyer, G., alte Namen im heutigen Palästina. Leipzig 1892. 157 S. 8°. (S.-A.)

Marmier, G., Recherches géographiques sur la Palestine s. R. É. J. t. XXVI, Nr. 51, S. 1 ff.

Ausgrabungen in Sendschirli I. Einleitung u. Inschriften s. Königl. Museen in Berlin, Mittheilungen aus den orient. Sammlungen Heft XI. Berlin 1893. 1 Karte, 8 Tafeln, 84 S. 4°.

† Craig, J. A., The Panammu inscription of the Zinjirli Collection s. The Acad. 1893, Nr. 1094, S. 351 f.

† Sachau, E., Die Altaramäische Inschrift auf der Statue des Königs Panammû von Šam'al aus dem 8. Jahrh. v. Ch. G. Mit einer Photographie der Statue, einem Facsimile der Inschrift und einer Schrifttafel mitgetheilt. Aus dem XI. Hefte der »Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen d. k. Museums zu Berlin.« (S. 55—84) besonders abgedruckt. Berlin 1893. 35 S. fol.

† de Goeje, M., Mededeeling over de opgravingen te Sendjirli s. Verslagen en Mededeelingen der k. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 3de Reeks, Deel. X (1893) S. 32 ff.

Derenbourg, H., Pinamou, fils de Karîl s. R. É. J. t. XXVI, Nr. 51, S. 135 ff.

† Halévy, J., Deux inscriptions sémitiques de Zindjîrlî s. Rev. sém. 1893, S. 77 ff., 138 ff.

Müller, D. H., Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli s. W. Z. f. d. K. d. M. VII, 33 ff., 113 ff.

Nöldeke, Th., Bemerkungen zu den aramäischen Inschriften von Sendschirli s. ZDMG. 1893, S. 96 ff.

Basset, R., Les inscriptions de l'île de Dahlak s. Journ. As. 9ème sér. t. 1, S. 77 ff.

Berchem, M. v., Lettre à M. Barbier de Meynard sur le projet d'un *Corpus inscriptionum Arabicarum* s. ebenda 8ème sér. t. 20, S. 305 ff.
Casanova, P., Notes de numismatique himjarite s. Rev. numism. 8ème sér. t. XI (1893) S. 176 ff.
Clermont-Ganneau, nouvelles intailles à légendes sémitiques s. Ac. des inscript. et bell. lettr. Comptes rendus t. XX, S. 174 ff.
Derenbourg, H., le dieu Allâh dans une inscription minéenne s. Journ. As. 8ème sér. t. 20, S. 157 ff.
† Halévy, J., Une inscription araméenne de Cilicie s. Rev. sém. 1893, S. 183 ff.
Müller, D. H., Palmyrenica aus dem British Museum s. W. Z. f. d. K. d. M. VI, 317 ff.
Reinach, Th., Inscription juive des environs de Constantinople s. R. É. J. t. XXVI, Nr. 52, S. 167 ff.
de Vogüé, note sur une inscription punique trouvée par le P. Delattre à Carthage s. Acad. des inscript. et bell. lettr. Compt. rend. t. XX, S. 109 ff.

Zeitschrift f. Assyriologie u. verwandte Gebiete. — Bd. VIII, 1. Heft (Mai 1893). — Ryssel, V., die astronomischen Briefe Georgs des Araberbischofs. — Oppert, J., la fixation exacte de la chronologie des derniers rois de Babylone. — Meiſsner, B., Lexicographische Studien. — Gottheil, R., An alphabeth Midrash in Syriac. — Vollers, K., Vier Lehnwörter im Arabischen. — Sprechsaal (Mitteilungen v. Straſsmaier, Meiſsner, Rost, Hilprecht u. Zimmern). — Recensionen. — Bibliographie.

2. Heft (August 1893). — Epping, Jos. u. Straſsmaier, J. N., Der Saros-Canon der Babylonier. — Bartels, M., Tî'u. — Hilprecht, V., Zur Lapislazuli-Frage im Babylonischen. — Scheil, Fr. V., Fragments de Syllabaires assyriens. — Sprechsaal (Mitteilungen v. Vollers, W. Max Müller, Jastrow, Gottheil u. Jensen). — Recensionen. — Bibliographie.

The Babylonian and Oriental Record. Vol. VI, Nr. 10. — de Harlez, C., The Familiar Sayings of Kong-fu-tze. — Dada, Kiraly de, Researches in Hunno-Scythic. — Boscawen, St. Chad, A Season's Work in Egypt.

Nr. 11. — Boscawen, St. Chad, Syrian Names at Tel-el-Amarna. — Lacouperie, T. de, On Hemp from Central Asia to Ancient China. — Harlez, C. de, The Familiar Sayings of Kong-fu-tze. (cont.) — Douglas, R. K., The Oldest Book of the Chinese. — Notes and News.

Nr. 12. — Lacouperie, T. de, On Quinces from Media to Ancient China (660 B. C.). — On Yakut Precious Stones from Oman to North China (400 B. C.). — Pearse, Geo. G., On a Strange Survival at Cochin. — Harlez, C. de, The Familiar Sayings of Kong-fu-tze (cont.). — Boscawen, W. St. Chad, Statue of Gudea as »Architect«. — Lacouperie, T. de, Chaldean and Egyptian Trees on Chinese Sculptures of 147 A. D. — Schlegel, G., Catalogue of Chinese Coins. — Gaster, M., Note on the Jewish Inscriptions in China.

† Arshez, J., La langue d'Accad s. Le Muséon 1893, S. 119 ff.

† Ball, C. J., A Babylonian ritual text s. Journ. R. As. Soc. 1892, XXIV, S. 891 ff.

Derselbe, A Bilingual Hymn s. Proc. Soc. Bibl. Arch. XVI (1892, Nov.), S. 51 ff.

† Belck, W. u. Lehmann, C. F., Mittheilung über weitere Ergebnisse ihrer Studien an den neugefundenen armenischen Keilinschriften s. Verhandl. d. Berl. Anthropol. Gesellsch. 1892, S. 477 ff.

† Boissier, A., Deux documents assyriens relatifs aux présages s. Rev. sém. 1893, S. 63 ff.

† Brown, R. jr., Euphratean stellar researches s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1893, S. 317 ff.

† Conder, C. R., Dusratta's Hittite letter s. Journ. R. As. Soc. 1892 (XXIV) S. 711 ff.

† Derselbe, The Tell Amarna Tablets. London 1893. XI, 213 S. 8°.

Delattre, A. J., Lettres de Tell-el-Amarna (5. sér.) s. Proc. Soc. Bibl. Arch. XV, 1 (1892, Nov.), S. 16 ff. (6. sér.) XV, 3 (1893 Jan.) S. 115 ff., XV, 617. (1893 May) S. 345 ff.

† Grünbaum, M., Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. Leiden 1893. III, 292 S. 8°.

† Halévy, J., Un gouverneur de Jérusalem vers la fin du XVe siècle avant Jésus Christ. s. Revue sém. 1893, S. 13 ff.

† Derselbe, La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV. Ebenda S. 47 ff., 118 ff.

† Derselbe, introduction au déchiffrement des inscriptions pseudo-hittites ou anatoliennes, Ebenda S. 55 ff., 126 ff.

† Derselbe, Notes sumériennes, Ebenda S. 187 ff.

Derselbe, Le royaume héréditaire de Cyrus s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889), Section I: sém. (B.) S. 153 ff.

Hommel, Fr, Gišgalla-ki-Babylon. Ki-nu-mi-ki-Borsippa s. Proc. Soc. Bibl. Arch. 1893, S. 108 ff.

Derselbe, The ten Patriarchs of Berosus, Ebenda, S. 243 ff.

Derselbe, Gish-dubarra, Gibil-gamish, Nimrod, Ebenda, S. 291 ff.

Lehmann, C. F., Das altbabylonische Maafs- u. Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- u. Maafssysteme s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889), Section I: sém. (B.) S. 165 ff.

† Derselbe, Ueber den Bestand u. üb. d. Alter der babylon. gemeinen Norm s. Verhandl. d. Berl. Anthropol. Gesellsch. 1893, S. 25 ff.

† Derselbe, Beitrag zur Geschichte der Mine von (schwer) 787 (780), bezw. (leicht) 392 (390) s. Ebenda S. 216 ff.

† Derselbe, Erklärung zur Frage der babylonischen Gewichtsnorm s. Ebenda S. 420 ff.

Löwy, A., The Tower of Babel s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. XV, 5 (1893 March) S. 229 ff.

† Mahler, Ed., Der Kalender der Babylonier s. Sitzungsber. d. Ak. d. W. zu Wien. Math. naturn. Cl. Bd. CI, Abth. IIa 1892, S. 337 ff., 1685 ff.

† Massaroli, G., Grande inscription de Nabuchodonosor s. Le Muséon 1893, S. 108 ff.
† Meifsner, B., Noch einmal das bît-ḫilâni u. die assyrische Säule. Leipzig 1893. 16 S. 3 Taf. 8⁰.
† Meifsner, B. u. Rost, P., Die Bauinschriften Sanheribs herausgegeben. Leipzig 1893. V, 120. 16 S. 8⁰.
Pinches, Theo. G., Yâ and Yâwa in Assyro-Babylonian Inscriptions s. Proc. Soc. Bibl. Arch. XV, 1 (1892, Nov.) S. 13 ff.
† Plunket, E. M., The constellation Aries s. ebenda 1893, S. 237 ff.
† Schrader, Eb., Inschrift Asarhaddon's, Königs von Assyrien (681—668 v. Chr.) gefunden zu Sendschirli. Nach dem Originale autographirt v. L. Abel. Mit drei photolithographischen Tafeln u. einer Autographie der Inschrift. Aus dem XI. Heft der Mittheilungen aus den oriental. Sammlungen der k. Museen in Berlin (S. 30—43) besonders abgedruckt. Berlin 1893, 17 S. fol.
† Sayce, A. H., The cuneiform inscriptions of Van. part. IV s. Journ. of the R. As. Soc. 1893, S. 1 ff.
Strafsmaier, J. N., Einige kleinere babylonische Keilschrifttexte aus dem Brit. Museum. (Mit autogr. Beilage, 35 S.) s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889), Sec. I: sém. (B.), S. 279 ff.
Strong, A., Un texte inédit d'Assurbanipal s. Journ. As. 9ème sér. t. 1, 361 ff.
Teloni, B., Questioni intorno alla leggenda di Semiramide s. Giorn. della Soc. As. Ital. 1892, S. 187 ff.
Derselbe, Intorno alla pretese »biblioteche« dell' Assiria e della Babilonia. Nuove osservazioni s. ebenda, S. 208 ff.
† Winckler, H., Sammlung von Keilschrifttexten Teil I. Die Inschriften Tiglat-Pilesers. Leipzig 1893. IV, 31 S. 4⁰.
† Derselbe, Liste ausgewählter Keilschriftzeichen zum Gebrauche für Anfänger zusammengestellt. Leipzig 1893. 24 S. 4⁰.
† Derselbe, Altorientalische Forschungen. I. Das syrische land Jaudi u. der angebliche Azarja von Juda. — Das nordarabische Land Musri. — Die Gideonerzählungen. — Phönicische glossen. — Die politische entwicklung Altmesopotamiens. — Einzelnes. — Leipzig 1893. VII, 107 S. 8⁰.
Zehnpfund, Rud., Ueber babylonisch-assyrische Tafelschreibung (M. 1 Tafel) s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889), Section I: sém. (B.), S. 265 ff.

Zeitschrift für ägypt. Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXXI, 1. Heft. — Borchardt, L., Die Darstellung innen verzierter Schalen auf ägyptischen Denkmälern. — Wie wurden die Böschungen der Pyramiden bestimmt? — Brugsch, H., Der Moeris-See (Schlufs). — Krebs, Fritz, Aegyptische Priester unter römischer Herrschaft. — Müller, W. Max, Die alten Imperative. — Schäfer, H., Beiträge zur Erklärung des Papyrus Ebers. (Forts.). — Miscellen: Borchardt, L., Zu Amen-em-ḥeb Z. 25—27. — Erman, Ad., Ein Fürst von Athribis. — Der Kalbskopf als Hieroglyphe. — Der Ausdruck für Urlaub. — Erschienene Schriften.
† Actes du concile d'Éphèse. Texte copte publié et traduit par

U. Bouriant. (Mém. de la mission archéol. VIII, 1). Paris 1892. 142 S. 8⁰.

Brugsch, H., la Lumière Zodiacal s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. XV, 5 (1893 March) S. 231 ff.

Bryant, A. C. and Read, F. W., An Inscription of Khuenaten s. Ebenda XV, 4 (1893 Febr.) S. 206 ff.

† Crum, W. E., Coptic Manuscripts brought from the Fayyum by W. M. Flinders Petrie, together with a papyrus in the Bodleian library, ed. with comment. and indices. London 1893. 92 S. 4 Taff. fol. (autogr.).

de Cara, Ces., Identificazione d'Iside e d'Osiride con Ištar en Ašur s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889), Section I: sém. (B.), S. 273 ff.

Dedekind, A., die Wiener Statue des Namarut s. W. Z. f. d. K. d. M. VII, 201 ff.

Griffith, F. L., Notes on Egyptian Weights and Measures s. Proc. Soc. Bibl. Arch. XV, 6/7. (1893 May), S. 301 ff.

Halévy, J., La correspondence d'Aménophis III et d'Aménophis IV s. Journ. As. 8ème ser. t. 20, S. 185 ff.

Lefébure, E., Étude sur Abydos s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. XV, 3 (1893). S. 135 ff.

† Lehmann, C. F., Ueber die Gröſsenberechnung des Möris-Sees s. Verhandl. d. Berl. Anthropol. Gesellsch. 1893, S. 418 ff.

Le Page Renouf, P., The Book of the Dead s. Proc. Soc. Bibl. Arch. XV, 1 (1892 Nov.) S. 4 ff., XV, 2 (Dec.) S. 63 ff., XV, 3 (1893 Jan.) S. 98 ff., XV, 4 (Febr.) S. 155 ff., XV, 5 (March) S. 219 ff., XV, 5 (May) S. 276 ff.

Derselbe, The Pharaoh of the Exodus s. Ebenda XV, 2 (1892 Dec.) S. 60 ff.

† Loret, V., La flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques et les specimens découverts dans les Tombes. 2ième ed. Paris 1892.

† Maspero, G., Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes I. Paris 1893. 415 S. 8⁰.

Derselbe, Le nom antique de la Grande Oasis et les idées qui s'y rattachent s. Journ. As. 9ème sér. t. 1, S. 252 ff.

Müller, W. Max, Asien u. Europa nach altägyptischen Denkmälern. Mit einem Vorwort v. G. Ebers. Leipzig 1893. X, 403 S. 8⁰.

Derselbe, The Story of the Peasant s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. XV, 6/7 (1893 May) S. 343 ff.

Piehl, Karl, Notes de Philologie Egyptienne s. ebenda XV, 1 (1892 Nov.) S. 31 ff.

de Rochemonteix, Le temple d'Edfou publié in extenso. 1ère partie (Mém. de la miss. archéol. X). Paris 1892. fol.

† Schack-Schackenburg, H., Aegyptologische Studien. Erstes Heft. Zur Grammatik der Pyramidentexte I. Leipzig 1893.

Whitehouse, F. Cope, The Raiyān-Moeris and the Ptolemaic Maps. s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. XV, 2 (1892 Dec.), S. 77 ff.

† Wiedemann, A., Index der Götter- u. Dämonennamen zu Lepsius, Denkmäler aus Aegypten u. Aethiopien. 3. Abth. Leipzig 1893. 85 S. 8⁰.

Derselbe, Cobalt in Ancient Egypt. s. Procced. Soc. Bibl. Arch. XV, 3 (1893) 113 f.

† Dobschütz, L., die einfache Bibelexegese der Tannaim. Halle 1893. 51 S. 8⁰. (Diss.)

Epstein, A., Le Yalkout Schimeoni et le Yalkout Ha-Makhiri s. R. É. J. t. XYVI, N. 51, S. 75 ff.

Gaster, M., Hebrew Visions of Hell and Paradise s. The Journ. of R. As. Soc. 1893, July, S. 571 ff.

Bacher, W., Étude de lexicographie talmudique s. R. É. J. t. XXVI, N. 51, S. 63 ff.

Besredka, הליכות = היכלות s. Ebenda N. 52, S. 279 f.

Büchler, Ad., The Reading of the Law and Prophets in a triennial cycle a The Jew. Quart Rev. V (April 1893) Nr. 19, S. 420 ff.

Fuchs, Sal., Studien über Abu Zakaria Jachja (R Jehuda) Ibn Balʿam. Th. 1. Berlin 1893. IV, 32. XLIV. 8⁰.

† Grünhut, L., Kritische Untersuchung des Midrasch Kohelet Rabba. 1. Theil. Quellen u. Redactionszeit. Bern 1892. 57 S. 8⁰. (Diss.)

† Koch, L., Die Geschichte Bileams u. seine Weissagungen. Eine Uebersetzung u. krit. Behandlung d. Midrasch Rabba: Nu. Par. 20 u. Par. 22, 4—6 Strafsburg 1892. 68 S. 8⁰. (Diss.)

Kohler, K., The Pre-talmudic Haggada s. Jew. Quart. Rev. V (April 1893) Nr. 19 S. 399 ff.

Loew, J., Mélanges de lexicographie talmudique s. R. É. J. t. XXV (Oct. Dec. 1892) S. 263 f.

† Jastrow, M., Dictionary of the Targumim, Talmud Babli and Yerushalmi and Midrashic Literature. Part. 6. New-York 1893.

† Isaacs, A. S., Stories from the Rabbis. New-York 1893. III, 201 S. 12⁰.

Graufs, Sam.., Zur griechischen u. lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen s. Byzantinische Zeitschrift II, S. 494 ff.

† Maimonides' Commentar zum Tractat Sanhedrin. Zum 1. Male im arab. Urtext herausgeg., mit verbesserter hebr. Uebers. u. erläuternden Anmerkungen versehen von M. Weifs. Teil 1. Halle 1893. 40 S. 8⁰. (Diss.)

† Weill, E., Der Commentar des Maimonides zum Traktat Berachoth. Strafsburg 1891 (33. 78 S.) 8⁰. (Diss.)

† Lewin, L., Rabbi Simon ben Jochai, ein historisches Zeitbild aus dem 2. nachchristl. Jahrh. Heidelberg 1892. (Diss.) 41 S. 8⁰.

Lewy, H., Griechisches u. Römisches im Talmud s. ZDMG, 1893, 118 ff.

† Levy, J., Der achte Abschnitt aus dem Traktate »Sabbath« (Babli u. Jeruschalmi) übersetzt und philologisch behandelt nebst Wiedergabe des Textes des Jeruschalmi nach dem Leydener Manuscript. Strafsburg 1893. (Diss.) 43 S. 8⁰.

Neumann, Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les Postillae perpetuae de Nicolas de Lyre s. R. É. J. t. XXVI, Nr. 52, S. 172 ff.

Carra de Vaux, Les mécaniques ou l'élévateur de Héron d'Alexandrie publiées pour la 1ère fois sur la version arabe de Qostâ ibn Lûqâ et traduites en français s. Journ. As. 9ème sér. t. 1, S. 386 ff.

† Freund, S., Die Zeitsätze im Arabischen. Heidelberg 1892. 107 S. 8⁰. (Diss.)

Fränkel, S., قسطاس s. W. Z. f. d. K. d. M. VI, 258 ff.

Gedichte und Fragmente des Aus ibn Hajar gesammelt, herausgeg. u. übersetzt v. Rud. Geyer s. Sitz. Ber. d. K. Akad. d. Wiss. in Wien. Phil. hist. Cl. Bd. 126 XIII.

Goldziher, I., Der Chaṭîb bei den alten Arabern s. W. Z. f. d. K. d. M. VI, S. 97 ff.

Derselbe, Der Dîwân des Ǵarwal b. Aus Al Ḥuṭej'a s. ZDMG. 1893, 43 ff. 163 ff.

Lidzbarski, Marc., De Propheticis, quae dicuntur, legendis Arabicis. Prolegomena. Leipzig 1893. 64 S. 8⁰. (Diss.)

Rudloff, G., u. Hochheim, Ad., die Astronomie des Maḥmûd ibn Muḥammed ibn 'Omar al Gagmînî s. ZDMG. 1893, S. 213 ff.

Sauvaire, H. et de Rey-Pailhade, J., Sur une mère d'astrolabe arabe du 13e siècle s. Journ. As. 9ème sér. t. 1, S. 5 ff. 185 ff.

† Schwarz, P., 'Umar Ibn Abî Rebîa, ein arab. Dichter der Umajjadenzeit. Leipzig 1893. 63 S. 8⁰. (Diss.)

Smith, W. Robertson, Remarks on Mr. Kay's Edition of 'Omarah's History of Yemen s. Journ. R. As. Soc. 1893 April S. 181 ff.

---

† Anecdota Oxoniensia: Semitic Series. Vol. I, pt. 5: Palestinian Version of the Holy Scriptures, ed. by H. Gwilliam. Oxford 1893. 4⁰.

Baethgen, Fr., Ueber eine im Orient vorhandene syrische Handschrift, enthaltend die Uebersetzung des Commentars zum Johannes-Evangelium von Theodor von Mopsuestia s. Actes du 8ème congrès internat. des orient. (1889), Section I: sém. (B) S. 107 ff.

Fraenkel, F., Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl s. W. Z. f. d. K. d. M. VII, 77 ff.

Grimme, Hub., Grundzüge der syrischen Betonungs- u. Verslehre s. ZDMG. 1873, S. 276 ff.

Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule ed R. Duval fasc. tert. Paris.

Nestle, Eb., Ein paar Kleinigkeiten zum syr. Aristides s. Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVI, S. 368 ff.

Derselbe, Zum Namen der syrischen Bibelübersetzung Peschiṭtâ s. ZDMG. 1893, S. 157 ff.

König, Ed., Zum Namen der syrischen Bibelübersetzung Peschittâ s. ZDMG. 1893, S. 316 ff.

Rabe, Rich., Die Geschichte des Dominus Mâri, eines Apostels des Orients. Aus dem Syr. übersetzt u. untersucht. Leipzig 1893. IV, 63 S. 8⁰.

Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi pubblicato da Ign. Guidi s. Actes du 8ème congrès internat. des oriental. (1889) Section I: sém. (B) S. 1 ff.

Fries, R., The Ethiopic Legend of Socinius and Ursula s. Actes du 8ème congrès internat. des oriental. (1889) Section I: sém (B) S. 53 ff.

† Fumagalli, G., Bibliographia Etiopica. Milano 1893. IX, 288 S.
Guidi, I., Nuovi proverbi, strofe et racconti Abissini s. Giorn. della Soc. As. Ital. 1892, S. 101 ff.
† Perruchon, J., Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie. Texte éthiopien et traduction française. Paris 1892. 8°.

Die Redaction ist für alle Zusendungen und Mittheilungen dankbar, welche die Anfertigung der Bibliographie erleichtern, verbittet sich aber wiederholt die Zusendung von Recensionsexemplaren, da Recensionen grundsätzlich nicht gebracht werden. Sie übernimmt keinerlei Gewähr für die richtige Zurücklieferung von Büchern, die ihr trotz dieser wiederholten Bitte als Recensionsexemplare etwa zugehn.

W. Keller'sche Druckerei (R. Petermann u. L. Preisag) Giessen.



